ذكر الاكمل من فصل السير من شرح
الهداية ان السلف الصحابة
ومن بعدهم انتهى

معرفة ابواب هذا الكتاب

اصول الشرع — بيان معرفة احكام الخصوص — بيان الامر — موجب الامر — موجب الامر في معنى العموم والتكرار

بيان صفة حكم الامر — بيان صفة الحسن للمامور به — تقسيم المامور به في حكم الوقت — النهي

معرفة احكام العموم — العام اذا لحقه الخصوص — الفاظ العموم — معرفة احكام القسم الذي يليه وهو الظاهر والنص والمفسر والمحكم

احكام الحقيقة والمجاز والصريح والكناية — جملة ما تترك به الحقيقة — حروف المعاني — حتى

حروف الجر — الصريح والكناية — وجوه الوقوف على احكام النظم وهو القسم — العزيمة والرخصة

حكم الامر والنهي في اضدادهما — بيان اسباب الشرايع — بيان اقسام السنة — المتواتر

المشهور من الاخبار — خبر الواحد — تقسيم الراوي الذي جعل خبره حجة — بيان شرائط الراوي التي هي صفات الراوي

تفسير هذه الشروط وتقسيمها — بيان قسم الانقطاع — بيان محل الخبر — بيان القسم الرابع من اقسام السنة وهو

الكتابة والخط — شرط نقل المتون — تقسيم الخبر من طريق المعنى — ما يلحقه النكير من قبل رواته — الطعن يلحق الحديث من قبل راويه

المعارضة — البيان — بيان التغيير — بيان الضرورة — بيان التبديل وهو النسخ

محل النسخ — بيان الشرط — تقسيم الناسخ — تفصيل المنسوخ — افعال النبي عليه السلام — تقسيم السنة في حق النبي

شرايع من قبلنا — متابعة اصحاب النبي عليه السلام والاقتداء بهم — الاجماع — الاهلية — شروط الاجماع

حكم الاجماع — بيان سببه — القياس — تفسير القياس — تعليل الاصول — شروط القياس — الركن

بيان المقالة الثانية وتقسيمه وجوهه وهو الطرد — حكم العلة — القياس والاستحسان — معرفة احوال المجتهدين في منازلهم من الاجتهاد

فساد تخصيص العلل — وجوه دفع العلل — الممانعة — المعارضة — بيان وجوه دفع المناقضة

الترجيح — وجوه دفع العلل الطردية — معرفة اقسام الاسباب والعلل والشروط — تقسيم السبب — تقسيم العلة

تقسيم الشرط — تقسيم العلامة — بيان العقل وما يتصل به من اهلية البشر — بيان الاهلية وما يتصل بها

اهلية الاداء — الامور المعترضة على الاهلية — العوارض المكتسبة — وهو اخر الكتاب

اصول الفقه لفخر الاسلام علي البزدوي

رحمه الله

ملكه من فضل الله
محمود عبد الله
عفى الله عنه ولوالديه

الحمد لله مستحق الحمد
ملكه الفقير يحيى بن ابي السعود بن يحيى
الشهاوي الحنفي عفى الله
عنه ولوالديه في سنة
١٠٢١

٤٦٤

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله خالق النسم ورازق القسم مبدع البدايع وشارع
الشرايع دينا رضيا ونورا مضيا وذكرا للانام ومطية
الى دار السلام احمده على الوسع والامكان واستعينه
على طلب الرضوان ونيل اسباب الغفران واشهد ان لا اله الا الله
وحده لا شريك له واشهد ان محمدا عبده ورسوله واصلي على محمد وعلى
اله واصحابه وعلى الانبيا والمرسلين واصحابهم اجمعين قال
الشيخ الامام الزاهد ابو الحسن علي بن محمد البزدوي اسكنه الله جنانه
وثقل بالخيرات ميزانه العلم نوعان علم التوحيد والصفات
وعلم الشرايع والاحكام والاصل في القسم الاول التمسك بالكتاب
والسنة ومجانبة الهوى والبدعة ولزوم طريق السنة والجماعة
الذي كان عليه الصحابة والتابعون ومضى عليه الصالحون وهو الذي
عليه ادركنا مشايخنا وكان على ذلك سلفنا اعني ابا حنيفة وابا يوسف
ومحمدا وعامة اصحابهم رضي الله عنهم وقد صنف ابو حنيفة في ذلك كتاب
الفقه الاكبر وذكر فيه اثبات الصفات واثبات تقدير الخير والشر من
الله تعالى وان ذلك كله بمشيته واثبت الاستطاعة مع الفعل وان افعال العباد
مخلوقة مخلوق لله كلها ورد القول بالاصلح وصنف كتاب العالم والمتعلم وكتاب الرسالة

وقال

وقال لا نكفر احدا بذنب ولا نخرجه به من الايمان ونترحم له وكان في علم الاصول
اماما صادقا وقد صح عن ابي يوسف انه قال ناظرت ابا حنيفة في
مسلة خلق القران ستة اشهر فاتفق رأيي ورايه ان من قال بخلق القران
فهو كافر وصح هذا القول عن محمد ودلت المسايل المتفرقة عن
اصحابنا في المبسوط وغير المبسوط على انهم لم يميلوا الى شي من
مذاهب الاعتزال والى ساير الاهوا وانهم قالوا بحقية روية الله
بالابصار في دار الاخرة وحقية عذاب القبر لمن شاء وحقية
خلق الجنة والنار حتى قال ابو حنيفة لجهم اخرج عني يا كافر وقالوا
بحقية ساير احكام الاخرة على ما نطق به الكتاب والسنة وهذا فصل
يطول تعداده والقسم الثاني علم الفروع وهو الفقه وهو ثلثة
اقسام علم المشروع بنفسه والقسم الثاني اتقان المعرفة به وهو معرفة
النصوص بمعانيها وضبط الاصول بفروعها والقسم الثالث هو
العمل به حتى لا يصير نفس العلم مقصودا فاذا تمت هذه الاوجه
كان فقيها وقد دل على هذا المعنى ان الله تعالى سمى علم الشريعة
حكمة فقال يوتي الحكمة من يشاء ومن يوت الحكمة فقد اوتي خيرا كثيرا
وقد فسر ابن عباس رضي الله عنه الحكمة في القران بعلم الحلال والحرام وقال
ادع الى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة اي بالفقه والشريعة

الحكمة في اللغة هو العلم والعمل وكذلك موضع اشتقاق هذا الاسم
دليل عليه وهو العلم بصفة الإتقان مع اتصال العمل به قال الشاعر
أرسلت فيها قرماً ذا إقحام ... طبّاً فقيهاً بذوات الإبلام
سمّاه فقيهاً لعلمه بما يصلح وبما لا يصلح والعمل به فمن حوى هذه
الجملة كان فقيهاً مطلقاً وإلا فهو فقيه من وجه دون وجه
وقد ندب الله تعالى إليه بقوله فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا
في الدين ثم وصفهم بالإنذار وهو الدعوة إلى العلم والعمل به وقال
النبي عليه السلام خياركم في الجاهلية خياركم في الإسلام إذا فقهوا في الدين
وقال إذا أراد الله بعبد خيراً يفقهه في الدين وأصحابنا رحمهم الله
هم السابقون في هذا الباب ولهم الرتبة العليا والدرجة القصوى في
علم الشريعة وهم الربانيون في علم الكتاب والسنة وملازمة القدوة
وهم أصحاب الحديث والمعاني أما المعاني فقد سلّم لهم العلماء حتى سمّوهم أصحاب
الرأي والرأي اسم للفقه الذي ذكرنا وهم أولى بالحديث أيضاً ألا ترى أنهم
جوّزوا نسخ الكتاب بالسنة لقوة منزلة السنة عندهم وعملوا بالمراسيل
تمسكاً بالسنة والحديث ورأوا العمل به مع الإرسال أولى من العمل بالرأي
ومن ردّ المراسيل فقد ردّ كثيراً من السنة وعمل بالفرع بتعطيل الأصل
وقدّموا رواية المجهول على القياس وقدّموا قول الصحابي على القياس

وقال محمد رحمه الله لا يستقيم الحديث إلا بالرأي ولا يستقيم الرأي إلا بالحديث
حتى إن من لا يحسن الحديث وعلم الحديث ولا يحسن الرأي قال لا يصلح للقضاء
والفتوى وملأ كتبه من الحديث ومن استراح بظاهر الحديث عن بحث
المعاني وتكلّم عن ترتيب الأصول الفروع على الأصول انتسب إلى ظاهر
الحديث وهذا الكتاب لبيان النصوص بمعانيها وتعريف الأصول بفروعها
على شرط الإيجاز والاختصار إن شاء الله تعالى وما توفيقي إلا بالله
عليه توكلت وإليه أنيب حسبنا الله ونعم الوكيل قال الشيخ
الإمام الزاهد أعلى الله درجته وأسكنه جنته اعلم أن أصول
الشرع ثلاثة الكتاب والسنة والإجماع والأصل الرابع هو القياس
بالمعنى المستنبط من هذه الأصول أما الكتاب فالقرآن المنزل
على رسول الله عليه السلام المكتوب في المصاحف المنقول عن رسول الله عليه السلام
نقلاً متواتراً بلا شبهة وهو النظم والمعنى جميعاً في قول عامة العلماء
وهو الصحيح من قول أبي حنيفة رحمه الله عندنا إلا أنه لم يجعل النظم
لازماً في حق جواز الصلاة خاصة وجعل المعنى ركناً لازماً و
النظم ركناً يحتمل السقوط رخصة بمنزلة التصديق في الإيمان أنه ركن
أصلي والإقرار ركن زائد على ما [illegible] موضعه إن شاء الله تعالى
وإنما يعرف أحكام الشرع بمعرفة أقسام النظم والمعنى وذلك أربعة
أقسام

ثم اعلم ان مرجع الى معرفة احكام الشرع القسم الاول في وجوه النظم صيغة
ولغة والثاني في وجوه البيان بذلك النظم والثالث في وجوه
استعمال ذلك النظم وجريانه في باب البيان والرابع في معرفة وجوه
الوقوف على المراد والمعاني على حسب الوسع والامكان واصابة
التوفيق اما القسم الاول فاربعة اوجه الخاص والعام والمشترك
والماول والقسم الثاني اربعة اوجه ايضا الظاهر والنص و
المفسر والمحكم ولانما يتحقق معرفة هذه الاقسام باربعة اخرى
في مقابلتها وهي الخفي والمشكل والمجمل والمتشابه والقسم الثالث
اربعة اوجه ايضا الحقيقة والمجاز والصريح والكناية والقسم
الرابع اربعة اوجه ايضا الاستدلال بعبارة النص وباشارته
وبدلالته وباقتضائه وبعد معرفة هذه الاقسام قسم خامس وهو
اربعة اوجه ايضا معرفة مواضعها وترتيبها ومعانيها واحكامها
واصل الشرع الكتاب والسنة فلا يحل لاحد ان يقتصر في هذا الاصل
بل يلزمه محافظة النظم ومعرفة اقسامه ومعانيه مفتقرا الى الله
تعالى مستعينا به راجيا ان يوفقه بفضله اما الخاص فكل
لفظ وضع لمعنى واحد على الانفراد وانقطاع المشاركة وكل اسم
وضع لمسمى معلوم على الانفراد وهو ماخوذ من قولهم اختص فلان بكذا

اي انفرد به وفلان خاص فلان اي منفرد به والخصاصة اسم للحاجة
الموجبة للانفراد عن المال وعن اسباب نيل المال فصار الخصوص
عبارة عما اوجب الانفراد وقطع الشركة فاذا اريد خصوص الجنس
قيل انسان لانه خاص من بين سائر الاجناس واذا اريد خصوص
النوع قيل رجل واذا اريد خصوص العين قيل زيد فهذا بيان
اللغة والمعنى ثم العام لغة ومعنى وهو كل لفظ ينتظم جمعا من الاسماء
لفظا او معنى ومعنى قولنا من الاسماء نعني من المسميات ههنا
ومعنى قولنا لفظا او معنى هو تفسير الانتظام يعني ان كل لفظ
انما ينتظم الاسماء مرة لفظا مثل قولنا زيدون ونحوه او معنى
نحو من وما ونحوهما والعموم في اللغة الشمول يقال مطر عام اي شمل
الامكنة وخصب عام اي عم الاعيان ووسع البلاد ونخلة عميمة
اي طويلة والقرابة اذا انتهت الى صفة العمومة وهو كل اسم
عام سمي به كل موجود عندنا والاشياء المعدوم خلافا له
وان كان كل موجود ينفرد باسمه الخاص وذكر الجصاص رحمه الله
ان العام ما ينتظم جمعا من الاسماء او المعاني وقوله او المعاني هذا
سهو منه اوما وكلان المعاني لا تتعدد الا عند اختلافها وتغايرها
وعند اختلافها وتغايرها لا ينتظمها لفظ واحد بحيث كل

منهما على الانفراد وهذا يسمى مشتركا وقد ذكر بعد هذا ان المشترك لا عموم له
فثبت انه سهو وما وردنا وقيل ان المعنى الواحد لما تعدد محله
سمي معاني مجازا لكن كان ينبغي ان يقول المعاني والصحيح انه سهو واما
المشترك فكل لفظ احتمل معنى من المعاني المختلفة او اسما من الاسماء
على اختلاف المعاني على وجه لا يثبت الا واحد من الجملة مرادا به مثل
العين اسم للعين الناظرة وعين الشمس والميزان وعين الماء وغير ذلك
ومثل المولى والقرء من الاسماء وهو مأخوذ من الاشتراك ولا عموم
لهذا اللفظ وهو مثل الصريم لليل والصبح جميعا على الاحتمال
لا على العموم وهذا يفارق المجمل لان المشترك يحتمل الادراك
بالتامل في معنى الكلام لغة ليترجح بعض الوجوه فيتبين ظهور الرجحان
سمي مشتركا واما المجمل فما لا يدرك لغة لمعنى زائد ثبت شرعا
او لانسداد باب الترجيح لغة فوجب الرجوع فيه الى بيان المجمل
على ما نبين ان شاء الله تعالى واما المؤول فما ترجح من المشترك
بعض وجوهه بغالب الراي مأخوذ من آل يؤول اذا رجع واولته
اذا رجعته وصرفته لانك لما تاملت في موضع اللفظ فصرفت
اللفظ الى بعض المعاني خاصة فقد اولته اليه وصار ذلك عاقبة الاحتمال
بواسطة الراي قال الله تعالى هل ينظرون الا تأويله اي عاقبته

ولكن هذا كالمجمل اذا عرف بعض وجوهه ببيان المجمل فانه يسمى مفسرا
لانه عرف بدليل قاطع فسمي مفسرا اي مكشوفا كشفا لا شبهة فيه مأخوذ
من قولهم اسفر الصبح اذا اضاء اضاءة لا شبهة فيه وسفرت المرأة
عن وجهها اذا كشفت النقاب فيكون هذا اللفظ مقلوبا من
التفسير وهذا معنى قول النبي صلى الله عليه من فسر القرآن برأيه فليتبوأ
مقعده من النار اي قضى بتأويله واجتهاده على انه مراد الله تعالى لانه
نصب نفسه صاحب وحي وفي هذا ابطال قول المعتزلة ان كل مجتهد
مصيب لانه نصب التأويل بالاجتهاد تفسيرا وقطعا على حقيقة مرادا
وهذا باطل واما القسم الثاني فان الظاهر اسم لكل كلام
ظهر المراد به للسامع بصيغته مثل قول الله تعالى فانكحوا ما طاب
لكم من النساء فانه ظاهر في الاطلاق وقوله واحل الله البيع ظاهر
في الاحلال واما النص فما ازداد وضوحا على الظاهر بمعنى في
المتكلم لا في نفس الصيغة مأخوذ من قولهم نصصت الدابة اذا استخرجت
بتكلف منها سيرا فوق سيرها المعتاد وسمي مجلس العروس منصة
لانه ازداد ظهورا على سائر المجالس بفضل تكلف اتصل به ومثاله
قول الله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع فان هذا
ظاهر في الاطلاق نص في بيان العدد لانه سيق الكلام للعدد

وتفصيله فازداد ظهورا على الاول لا بقصد به وسيق له ومثله قوله تعالى
واحل الله البيع وحرم الربوا فانه ظاهر في التحليل والتحريم نص للتفريق
بين البيع والربوا لانه سيق الكلام لاجله فازداد ظهورا بمعنى في المتكلم
لا بمعنى في صيغته وحكم الاول ثبوت ما انتظمه يقينا وكذلك الثاني الا ان هذا
عند التعارض اولى منه واما المفسر فما ازداد وضوحا على النص
سواء كان بمعنى في النص او بغيره بان كان مجملا فلحقه بيان قاطع فانسد به
باب التاويل او كان عاما فلحقه ما انسد به باب التخصيص مأخوذ مما ذكرنا
وذلك مثل قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون فان الملائكة جمع عام محتمل
للتخصيص فانسد باب التخصيص بذكر الكل وذكر الجمع احتمل التفرق فقطعه
بقوله اجمعون فصار مفسرا وحكمه الايجاب قطعا بلا احتمال تخصيص ولا تاويل
الا انه يحتمل النسخ فاذا ازداد قوة واحكم المراد به عن احتمال النسخ
والتبديل سمي محكما من احكام البناء قال الله تعالى منه آيات محكمات
وذلك مثل قوله ان الله بكل شيء عليم واما الاربعة التي تقابل هذه
الوجوه فالخفي اسم لما اشتبه معناه وخفي مراده بعارض غير
الصيغة لا ينال الا بالطلب وذلك مأخوذ من قولهم اختفى فلان اي استتر في مصره
بحيلة عارضة من غير تبديل في نفسه فصار لا يدرك الا بالطلب وذلك مثل
النباش والطرار وهذا في مقابلة الظاهر ثم المشكل وهو
الداخل في

اشكاله

اشكاله وامثاله مثل قولهم احرم اي دخل في الحرم واشتى اي دخل في
الشتاء وهذا فوق الاول لا ينال بالطلب بل بالتامل بعد الطلب ليتميز عن اشكاله
وهذا الغموض في المعنى او لاستعارة بديعة وذلك يسمى غريبا مثل رجل
اغترب عن وطنه فاختلط باشكاله من الناس فصار خفيا بمعنى زائد
على الاول ثم المجمل وهو ما ازدحمت فيه المعاني فاشتبه المراد اشتباها
لا يدرك بنفس العبارة بل بالرجوع الى الاستفسار ثم الطلب ثم التامل
وذلك مثل قوله وحرم الربوا فانه لا يدرك بمعاني اللغة بحال وكذلك
الصلوة والزكوة وهو مأخوذ من الجملة وهو كرجل اغترب عن وطنه
بوجه انقطع به اثره والمشكل يقابل النص والمجمل يقابل المفسر فاذا
صار المراد مشتبها على وجه لا طريق لدركه حتى سقط طلبه
واعتقاد الحقية به سمي متشابها بخلاف المجمل فان طريق دركه متوهم
وطريق درك المشكل قائم فاما المتشابه فلا طريق لدركه الا
التسليم فيقتضي اعتقاد الحقية قبل الاصابة وهذا معنى قوله تعالى
واخر متشابهات وعندنا لاحظ للراسخين في العلم من المتشابه الا
التسليم على اعتقاد حقية المراد عند الله تعالى وان الوقف على قوله
الا الله واجب واهل الايمان على طبقتين في العلم منهم من طولب
بالامعان في السير لكونه مبتلى من الجهل ومنهم من طولب بالوقف

لكونه مكرما بضرب من العلم فانزل المتشابه تحقيقا للابتلا وهذا
اعظم الوجهين بلوى واعمهما نفعا وجدوى وهذا نهاية الحكم
ومثاله المقطعات في اوائل السور ومثال الثاني رؤية الله تعالى
بالابصار حقا في دار الاخرة بنص القران لقوله تعالى وجوه يومئذ
ناضرة الى ربها ناظرة لانه موجود بصفة الكمال وان يكون مرئيا
لنفسه ولغيره من صفات الكمال والمؤمن لاكرامه بذلك اهل لكن اثبات
الجهة ممتنع فصار بوصفه متشابها فوجب تسليم المتشابه على
اعتقاد الحقية فيه وكذلك اثبات اليد والوجه حق عندنا معلوم باصله
متشابه بوصفه ولن يجوز ابطال الاصل بالعجز عن درك الوصف وانما
ضلت المعتزلة من هذا الوجه فانهم ردوا الاصول لجهلهم بالصفات
فصاروا معطلة وتفسير القسم الثالث الحقيقة اسم لكل لفظ
اريد به ما وضع له ماخوذ من حق الشي يحق حقا فهو حق وحاق
وحقيق والمجاز اسم لما اريد به غير ما وضع له مفعل من جاز يجوز
بمعنى فاعل اي متعدي عن اصله ولا تسقط الحقيقة الا بالسماع ولا ينفى
عن المسمى ابدا والمجاز بخلافه ويعرف بالتامل في طريقه فيعتبر به ويحتذى
ومثال المجاز من الحقيقة مثال القياس من النص واما الصريح فما ظهر
المراد به ظهورا زايدا ومنه سمي القصر صرحا لارتفاعه على ساير
الابنية

والصريح الخالص من كل شي وذلك مثل انت حر وانت طالق
والكناية خلافه وهو ما استتر المراد به مثل هاء المغايبة وساير
الفاظ الضمير اخذ من قولهم كنيت وكنوت وقال قايلهم
واني لاكنو عن قذور بغيرها واعرب احيانا بها فاصارح
وهذه الجملة تفسير باب الحكم ان شا الله تعالى وتفسير القسم الرابع
ان الاستدلال بعبارة النص هو العمل بظاهر ما سيق الكلام له
والاستدلال باشارة النص هو العمل بما ثبت بنظمه لغة لكنه غير مقصود
ولا سيق له النص وليس بظاهر من كل وجه فسميناه اشارة كمن ينظر
ببصره الى شي ويدرك مع ذلك غيره باشارة لحظاته ونظيره قوله
الله تعالى للفقراء المهاجرين الذين اخرجوا من ديارهم وانما سيق النظم
لاستحقاقهم من الغنيمة على سبيل الترحم لما سبق واسم الفقراء
اشارة الى زوال ملكهم عما خلفوا في دار الحرب وقوله وعلى
المولود له رزقهن سيق لاثبات النفقة واشارة الى ان
النسب الى الاباء والى قوله انت ومالك لابيك وقوله وحمله وفصاله
ثلاثون شهرا سيق لاثبات منة الوالدة على الولد وفيه اشارة الى ان
اقل مدة الحمل ستة اشهر اذ قد رفع مدة الرضاع وهذا القسم مع الثابت
بالنظم بعينه واما الثابت بدلالة النص فما ثبت بمعنى النص لغة لا اجتهادا

دلالة استنباطا مثل قوله تعالى فلا تقل لهما اف فهذا قول معلوم بظاهره
ومعلوم بمعناه ايضا وهو الاذى وهذا معنى يفهم منه لغة حتى
شارك فيه غير الفقهاء اهل الراي والاجتهاد كمعنى الايلام من الضرب
ثم يتعدى حكمه الى الشتم والضرب بذلك المعنى من حيث كان ثابتا به
لم يسم نصا ومن سماه قياسا فلانه لا استنباط فيه دلالة وانه يعمل عمل
النص واما الثابت باقتضاء النص فما لم يعمل الا بشرط تقدم عليه فان
ذلك امر اقتضاه النص لصحة ما تناوله فصار هذا مضافا الى النص
بواسطة المقتضى وكان كالثابت بالنص وعلامته ان يصح به المذكور و
لا يلغى عند ظهوره ويصلح لما اريد به فاما قوله واسأل القرية فان
الاهل غير مقتضى لانه اذا ثبت لم يتحقق القرية ما اضيف اليه بل هذا
من باب الاضمار لان صحة المقتضى انما يكون بصحة المقتضي مثاله
الامر بالتحرير للتكفير مقتضي للتمليك لم يذكر هذا لبيان معرفة تفسير هذه
الاصول لغة وتفسير معانيها وبيان ترتيبها والفصل الرابع في بيان احكامها

باب معرفة احكام الخصوص

اللفظ الخاص يتناول المخصوص قطعا ويقينا بلا شبهة لما اريد به من
الحكم ولا يخلو الخاص عن هذا في اصل الوضع وان احتمل التغير عن اصل
وضعه لكن لا يحتمل التصرف فيه بطريق البيان لكونه بينا لما وضع له

من ذلك قول الله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء قلنا ان
المراد بها الحيض لانا اذا حملناها على الاطهار انتقص العدد عن الثلثة
فصارت العدة قرئين وبعض الثالث واذا حملناها على الحيض كانت ثلاثة
كاملة والثلاثة اسم خاص لعدد معلوم لا يحتمل غيره كالفرد لا يحتمل العدد
والواحد لا يحتمل المثنى فكان هذا بمعنى الرد والابطال ومن ذلك
قوله تعالى واركعوا مع الراكعين والركوع اسم لفعل معلوم وهو الميلان
عن الاستواء بما ينقطع اسم الاستواء فلا يكون الحاق التعديل به على
سبيل الفرض حتى تفسد الصلاة بتركه بيانا صحيحا لانه بين بنفسه بل يكون
رفعا لحكم الكتاب بخبر الواحد لكنه يلحق به الحاق الفرع بالاصل فيجب
واجبا ملحقا بالفرض كما هو منزلة خبر الواحد من الكتاب ومن ذلك
قوله تعالى وليطوفوا بالبيت العتيق هذا فعل خاص وضع لمعنى خاص
وهو الدوران حول البيت فلا يكون وقفا على الطهارة عن الحدث
حتى لا يعتد به الا بها عملا بالكتاب ولا بيانا بل نسخا محضا فلا يصح
بخبر الواحد لكنه يزاد عليه واجبا ملحقا بالفرض كما هو منزلة خبر
الواحد من الكتاب لثبوت الحكم بقدر دليله ومن ذلك قوله تعالى يا ايها
الذين امنوا اذا قمتم الى الصلوة الاية فانما الوضوء غسل ومسح و
هما لفظان خاصان لمعنى معلوم في اصل الوضع فلا يكون شرط
النية

في ذلك عملا به ولا نسخا له وهو نص لما وضع له فيجب ان يلحق به على
الوصف الذي ذكرنا وبطل شرط الولاء والترتيب والتسمية لما ذكرنا
وصار مذهب المخالف في هذا الاصل غلطا من وجهين احدهما
انه حط منزلة الخاص من الكتاب عن رتبته والثاني انه رفع خبر
الواحد فوق منزلته ومن ذلك قوله تعالى فلا تحل له من بعد حتى
تنكح زوجا غيره قال محمد والشافعي رحمهما الله قوله حتى كلمة
وضعت لمعنى خاص وهو الغاية والنهاية فمن جعله محدثا حلا
لم يكن ذلك عملا بهذه الكلمة ولا نسخا لانها ظاهرة فيما وضعت له
بل كان ابطالا ولكنها تكون غاية ونهاية والغاية والنهاية بمنزلة
البعض لما وصف بها وبعض الشيء لا ينفصل عن كله فيلغو قبل وجود
الاصل والجواب ان النكاح يذكر للوطء وهو اصله ويحتمل
العقد ايضا على ما ياتي في موضعه ان شاء الله تعالى وقد اريد به
العقد هنا بدلالة اضافته الى المراة لانها في فعل مباشرة العقد
مثل الرجل تصح الاضافة اليها واما فعل الوطء فلا تضاف اليها
مباشرة ابدا لانه لا يحتمل ذلك وانما ثبت الدخول بالسنة على ما روي
عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال لامراة رفاعة وقد طلقها ثلاثا ثم
نكحت عبد الرحمن بن الزبير ثم جاءت الى رسول الله صلى الله عليه وسلم تتهمه بالعنة

اتريدين

اتريدين ان تعودي الى رفاعة قالت نعم فقال لا حتى تذوقي من
عسيلته ويذوق من عسيلتك ففي ذكر العود دون الابتداء اشارة
الى التحليل وفي حديث اخر لعن الله المحلل والمحلل له فثبت الدخول زيادة
بخبر مشهور يحتمل الزيادة بمثله وما ثبت الدخول بدلالة الا بصفة التحليل
وثبت شرط الدخول به بالاجماع ومن صفة التحليل وانتم ابطلتم
هذا الوصف عن دليله عملا بما هو ساكت وهو نص الكتاب عن هذا
الحكم اعني الدخول اصله ووصفه جميعا ومن ذلك قول الله عز وجل
الطلاق مرتان لان الله تعالى ذكر الطلاق مرة ومرتين واعقبهما
باثبات الرجعة ثم اعقب ذكر الخلع بقوله فان خفتم الا يقيما حدود
الله فلا جناح عليهما فيما افتدت به فانما بدأ بفعل الرجل وهو
الطلاق ثم زاد فعل المراة وهو الافتداء وبحث الافراد تخصيص المراة به
وفيه تقرير فعل الزوج على ما سبق فاثبات فعل الفسخ من الزوج
بطريق الخلع لا يكون عملا به بل يكون رفعا ومن ذلك قوله بعد هذا
فان طلقها فلا تحل له والفاء حرف خاص لمعنى مخصوص وهو الوصل
والتعقيب وانما وصل الطلاق بالافتداء بالمال فاوجب صحته بعد الخلع
فمن وصله بالرجعي وابطل وقوعه بعد الخلع لم يكن عاملا ولا نسخا ومن
ذلك قوله ان تبتغوا باموالكم فانما احل الابتغاء بالمال والابتغاء لفظ
خاص

وضع لمعنى مخصوص وهو الطلب والطلب العقد بيع بر تراخي البدل
عن الطلب الصحيح الى المطلوب وهو فعل الوطي كان ذلك منه ابطالا
فبطل به مذهب الخصم في مسئلة المفوضة ومثله قوله تعالى قد علمنا
ما فرضنا عليهم فالفرض لفظ خاص وضع لمعنى مخصوص وهو التقدير
فلم يجعل المهر مقدرا شرعا كان مبطلا ولذلك الكتابة في قوله ما
فرضنا لفظ خاص يراد به تعيين المتكلم فدل ذلك على ان صاحب الشرع
هو المتولي للايجاب والتقدير وان المهر لعدم العبد امسانه في جعل
الى العبد اختيار الايجاب والترك في المهر والتقدير فيه كان ابطالا
لموجب هذا اللفظ الخاص لا عملا به ولا بيانا لا بد بين ومن ذلك قول
الله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما وقال الشافعي رح
القطع لفظ خاص لمعنى مخصوص فان يكون ابطال عصمة المال عملا به فقلنا
وقعتم في الذي يسم والجواب ذلك سعر مقرون به عندنا وهو
جزاء بما كسبا لان الجزاء المطلق اسم لما يجب لله تعالى على مقابلة فعل
العبد وان يجب لله تعالى يدل على خلوص الجناية الداعية الى الجزاء
واقعة على حقه وهو ضرورة تحويل العصمة اليه ولان الجزاء يدل على
كمال المشروع لما شرع له ماخوذ من جزى اي قضى وجزاء بالهمزة اي
كفى وكماله يستدعي كمال الجناية ولا كمال مع قيام حق العبد في العصمة

بانه يكون حراما لمعنى في غيره ولا يلزم ان الملك لا يبطل الا بمحل الجناية
العصمة وهي الحفظ ولا عصمة الا بكونه مملوكا فاما تعيين الملك فشرط
ليصير خصمه متعينا لا لعينه حتى اذا وجد الخصم بلا ملك كان كافيا للجناية
ومتولي الوقف ونحوهما فلذلك تحولت العصمة دون الملك الا ترى ان الجناية
تقع على المال والعصمة صفة للمال مثل كونه مملوكا فاما الملك الذي
هو صفة للمالك كيف يكون محلا للجناية بالسرقة وكيف يسرق وهو غير
مشروع فاما نقل العصمة فمشروع كما في الخمر ومن هذا الاصل
مسئلة قال المراد بالامر مختص بصيغة لازمة
عندنا وهو الناس من قال ليس للمراد بالامر صيغة لازمة وحاصله
ان افعال النبي عليه السلام عندهم موجبة كالامر وهو قول بعض اصحاب مالك
والشافعي رح واحتجوا بقوله تعالى وما امر فرعون برشيد اي فعله
ولو لم يكن الامر مستفادا من الفعل لما سميته وقال النبي عليه السلام صلوا كما
رايتموني اصلي فجعل المتابعة لازمة واحتج اصحابنا بان اسامي
العبارات انما وضعت دلالات على المعاني المقصودة ولا يجوز قصور
عن المقاصد والمعاني وجدنا لكل مقاصد الفعل مثل الماضي والحال
والاستقبال مختصة بعبارات وصيغ فالمقصود بالامر كذلك يجب
ان يكون مختصا بالعبارة وهذا المقصود من اعظم المقاصد فهو بذلك
اولى

واذا ثبت اصل الموضوع كان حقيقة فيكون لازمه الا بدليل الا ترى ان اسما
الحقائق لا تسقط عن مسمياتها ابدا واما المجاز فيصح نفيه تعالى للاب
الاقرب لا ينتفي عنه بحال ويسمى الجد ابا ويصح نفيه ثم ههنا صح ان
يقال ان فلانا لم يامر اليوم بشيء مع كثرة افعاله واذا ذكر تعالى عباده
الامر لم يستقم نفيه وقد قال النبي عليه السلام حين خلع نعليه فخلع الناس
نعالهم منكرا عليهم ما لكم خلعتم نعالكم وانكر عليهم الموافقة في الفعل وقال
وقال الذين ... ان صيغة الامر لازمة ولا انكر
تسميته مجازا لان الفعل يجب به فسمي به مجازا والنبي عليه السلام دعا الى المواصلة
بلفظ الامر بقوله صلوا كما رأيتموني اصلي فدل ان الصيغة لازمة ومن ذلك

باب موجب الامر

واذا ثبت خصوص الصيغة
ثبت خصوص المراد في اصل الوضع وهو قول عامة الفقهاء ومن الناس من
قال انه مجمل في حق الحكم لا يجب به حكم الا بدليل زائد واحتجوا بان صيغة
الامر استعملت في معان مختلفة للايجاب مثل قوله واقيموا الصلوة وللندب
مثل قوله ... وللاباحة مثل قوله واذا حللتم فاصطادوا
وللتقريع مثل قوله واستفزز من استطعت منهم وللتوبيخ مثل قوله فمن
شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر واذا اختلفت وجوهه لم يجب العمل به الا
بدليل زائد ولعامة العلماء ان صيغة الامر لفظ خاص من تصاريف
الفعل

وكما ان العبارات لا تقصر عن المعاني فكذلك العبارات في اصل الوضع مخصصة
بالمراد ولا يثبت الاشتراك الا بعارض فكذلك صيغة الامر لمعنى خاص ثم
الاشتراك يثبت بضرب من الدليل المغير كسائر الفاظ الخصوص ثم الفقهاء
سوى الواقفية اختلفوا في حكم الامر قال بعضهم حكمه الاباحة وقال بعضهم
حكمه الندب وقال عامة العلماء حكمه الوجوب الذين قالوا بالاباحة قالوا ان
ما ثبت امرا كان مقتضيا للوجوب ... ادناه وهو الاباحة والذين قالوا
بالندب قالوا الامر مما يوجب ترجيح جانب الوجود وادنى ذلك هو
الندب الا ان هذا فاسد لانه اذا ثبت انه موضوع لمعناه الخصوص به
كان الكمال اصلا فيه حتى يقوم الدليل على احتمال الادنى اذ لا قصور في
الصيغة ولا في ولاية المتكلم والحجة لعامة الفقهاء الكتاب والاجماع
والدليل المعقول اما الكتاب فهو قوله تعالى انما قولنا لشيء اذا اردناه
ان نقول له كن فيكون وهذا عندنا على انه اريد به حقيقة الامر بهذه
الكلمة والتكلم بها على الحقيقة لا مجازا عن الايجاد ... حقيقته
من غير تشبيه ولا تعطيل وقد اجرى سنته في الايجاد بعبارة الامر ولو
لم يكن الوجود مقرونا بالامر لما استقام قرينة للايجاد وقال
تعالى ومن آياته ان تقوم السماء والارض بامره فقد نسب واضاف القيام
الى الامر وذلك دليل على حقيقة الوجود مقصودا بالامر وقال
تعالى

وقال تعالى فليحذر الذين يخالفون عن أمره وكذلك دلالة الإجماع
حجة لأن من أراد طلب فعل لم يكن في وسعه أن يطلبه إلا بلفظ الأمر
والدليل المعقول أن تصاريف الأفعال وضعت لمعان على الخصوص
كسائر العبارات فصار معنى المضي للماضي حقا لازما إلا بدليل
وكذلك الحال وكذا الاستقبال لا يجوز أن يكون الاستقبال لازما عن موضوعه
فكذلك صيغة الأمر لطلب المأمور به يكون حقا لازما به على أصل
الوضع ألا ترى أن الأمر فعل متعد لازمه ائتمر ولا وجود
للمتعدي إلا بأن يثبت لازمه كالكسر لا يتحقق إلا بالانكسار فقضية
الأمر لغة أن لا يثبت إلا بالائتمار إلا أن لو ثبت بالأمر نفسه لسقط
الاختيار من المأمور أصلا وللمأمور عندنا ضرب من الاختيار
وإن كان ضروريا فنقل حكم الوجود إلى الوجوب حقا لازما بالأمر
لا يتوقف على اختيار المأمور وتوقف الوجود على اختيار المأمور
صيانة واحترازا عن الجبر فلذلك صار الأمر للإيجاب ولو وجب التوقف
في حكم الأمر لوجب في النهي فيصير حكمهما واحدا وهو باطل وما ادعاه
الواقفية من الاحتمال يبطل الحقائق كلها وذلك محال ألا ترى أنا
لم ندع أنه محكم وإذا أريد بالأمر الإباحة أو الندب فقد زعم بعضهم
أنه حقيقة وقال الكرخي والجصاص بل هو مجاز لأن اسم الحقيقة لا يتردد
بين النفي والإثبات

فلما

فلما جاز أن يقال إنه غير مأمور بالنفل دل أنه مجاز لأنه جاز أصله ونحواه
ووجه القول الآخر أن معنى الإباحة والندب من الوجوب بعضه في التقدير
كأنه قاصر لا مغاير لأن الوجوب بسطه وهذا أصح ويتصل بهذا الأصل
أن الأمر بعد الحظر لا يتعلق بالندب والإباحة لا محالة بل هو للإيجاب عندنا
إلا بدليل أنه لا يتناول الإباحة أصلا وصيغة ومنهم من قال إنه للندب والإباحة لقوله تعالى
وإذا حللتم فاصطادوا ولكن ذكر عندنا بقوله تعالى قل أحل لكم الطيبات
وما علمتم من الجوارح مكلبين لا بالصيغة ومن هذا الأصل اختلفوا
في الموجب

باب بيان موجب الأمر في معنى العموم والتكرار

قال بعضهم صيغة الأمر توجب العموم والتكرار وقال
بعضهم لا يحتمله وهو قول الشافعي وقال بعض مشايخنا لا توجبه ولا
يحتمله إلا أن يكون معلقا بشرط أو مخصوصا بوصف وقال علماؤنا
لا توجبه ولا يحتمله بكل حال غير أن الأمر بالفعل يقع على أقل جنسه و
يحتمل كله بدليله وبيان هذا الأصل فيمن قال لامرأته طلقي نفسك أو قال
ذلك لأجنبي فإن ذلك واقع على الثلاث عند بعضهم وعند الشافعي
يحتمل الثلاث والمثنى وعندنا يقع على الواحدة إلا أن ينوي الكل وجه
القول الأول أن لفظ الأمر مختصر من طلب الفعل بالمصدر الذي هو اسم
لجنس الفعل والمختصر من الكلام والمطول سواء واسم الفعل اسم عام لجنسه

ذكرنا فوجب العمل بعمومه كسائر ألفاظ العموم ووجه قول الشافعي رحمه الله
غير أن المصدر اسم نكرة في موضع الإثبات فأوجب الخصوص على احتمال
العموم ألا ترى أن نية الثلاث صحيحة وهي عدد لا محالة فكذلك المثنى ألا ترى
إلى قول الأقرع بن حابس في السؤال عن الحج ألعامنا هذا أم للأبد
ووجه القول الثالث الاستدلال بالنصوص الواردة في الكتاب والسنة
مثل قوله تعالى أقم الصلوة لدلوك الشمس وإن كنتم جنبا فاطهروا واحتج
من ادعى التكرار بحديث الأقرع بن حابس حين قال في الحج ألعامنا
هذا يا رسول الله عليك السلام أم للأبد فقال الرسول لا بل للأبد فلولا احتمال
اللفظ لما أشكل عليه ولنا أن لفظ الأمر صيغة اختصرت لمعناها
من طلب الفعل لكن لفظ الفعل فرد وكذلك سائر الأسماء المفردة في المصادر
مثل قول الرجل طلقي أي أوقعي طلاقا أو افعلي تطليقا أو التطليق
وهما اسمان فردان ليسا بصيغتي جمع ولا عدد وبين العدد و
الفرد تناف فكما لا يحتمل العدد معنى الفرد لا يحتمل الفرد معنى
العدد أيضا وكذلك الأمر سائر الأفعال كقولك اضرب أي اكتسب ضربا
أو الضرب وهو فرد بمنزلة زيد وعمرو وبكر فلا يحتمل العدد إلا أنه
اسم جنس لكل وبعض فالبعض منه الذي هو أقله فرد حقيقة والكل فرد حكما
وأما الطلقات الثلاث فليست بفرد حقيقة بل هي أجزاء متعددة ولكنها

فرد

فرد حكما لأنها جنس واحد فصارت من طريق الجنس واحدا ألا ترى أنك
إذا عددت الأجناس كان هذا بأجزائه واحدا ولهذا فصار واحدا من حيث هو
جنس وله أبعاض كالإنسان فرد من حيث إنه هو آدمي وله أجزاء متعددة
فصار هذا الاسم الفرد واقعا على الكل بصفة أنه واحد لكن الأول
فرد حقيقة وحكما من كل وجه فكان أولى بالاسم الفرد عند إطلاقه
والآخر محتملا فأما ما بين الأول والكل فهو عدد محض ليس بفرد حقيقة ولا حكما
ولا صورة ولا معنى فلم يحتمله الفرد وكذلك سائر أسماء الأجناس إذا
كان فردا صيغة أو دلالة فأما الفرد صيغة فمثل قول الرجل والله لا
أشرب ماء والماء أنه يقع على الأقل ويحتمل الكل فأما ما قدرناه من الأفراد
المتخللة بين الحدين فلا وكذلك لا آكل طعاما وما أشبهه وأما الفرد دلالة
فمثل قول الرجل والله لا أتزوج النساء ولا أشتري العبيد ولا أكلم
بني آدم ولا أشتري الثياب أن ذلك يقع على الأقل ويحتمل الكل لأن
هذا جمع صار مجازا عن اسم الجنس لأنا إذا أبقيناه جمعا لغا حرف
العهد أصلا وإذا جعلناه جنسا بقي اللام لتعريف الجنس وبقي معنى
الجمع من وجه في الجنس فكان الجنس أولى فالاسم يقع على الأقل لكن الشامل بعد
ذلك لا يختص بالجمع فصار هذا وسائر أسماء الجنس سواء وإنما أشكل على
الأقرع لأنه اعتبر ذلك بسائر العادات وعلى هذا يخرج إن كل
اسم فاعل

دل على المصدر لغة مثل قوله تعالى والسارق والسارقة الآية لم يحمل
حتى قلنا لا يجوز أن يراد بالآية إلا الأيمان لأن كل السرقات غير مراد
بالإجماع فصار الواحد مرادا وبالفعل الواحد لا يقطع إلا واحد
وموجب الأمر على ما فسرنا نوع نوعين وكل واحد منهما نوع نوعين
وهذا نوع في صفة الحكم وهذا باب تقسيم بيان

صفة حكم الأمر وذلك نوعان أداء وقضاء فالأداء ثلاثة أنواع
أداء محض كامل وأداء قاصر محض وما هو شبيه بالقضاء والقضاء أنواع
ثلثة نوع بمثل معقول ونوع بمثل غير معقول ونوع بمعنى الأداء وهذه
الأقسام تدخل في حقوق الله تعالى وتدخل في حقوق العباد أيضا والأداء
اسم لتسليم نفس الواجب بالأمر والقضاء اسم لتسليم مثل الواجب به كمن غصب شيئا
لزمه تسليم عينه ورده فيصير به مؤديا وإذا هلك لزمه ضمانه فيصير به
قاضيا وقد يدخل في الأداء قسم آخر وهو النفل على قول من جعل الأمر
حقيقة في الإباحة والندب فأما القضاء فلا يحتمل هذا الوصف قال الله تعالى
إن الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات إلى أهلها وقد يدخل أحدى العبارتين
في قسم العبارة الأخرى فيسمى الأداء قضاء لأن القضاء لفظ متسع وقد يستعمل
الأداء في القضاء مقيدا لأن للأداء خصوصا بتسليم نفس الواجب وعينه
لأن مرجع العبارة إلى الاستقصاء وشدة الرعاية كما قال في الثلاثي منه

الذنب

الذنب إذا دق للغزال يأكله أي يحتال ويتكلف فيحتمله وأما القضاء فأحكمه
الشيء بنفسه لا ينبئ عن شدة الرعاية واختلف المشايخ في القضاء يجب بنص
مقصود أم بالسبب الذي يوجب الأداء قال بعضهم بنص مقصود لأن القربة
عرفت قربة بوقتها فإذا فات عرفنا فلا نعرف لها مثلا إلا بالنص كيف
يكون مثلا بالقياس وقد ذهب وصف فضل الوقت وقال عامتهم يجب بذلك
السبب وبيان ذلك أن الله تعالى أوجب القضاء في الصوم بالنص وقال فعدة من أيام
أخر وجاءت السنة بالقضاء في الصلوة قال النبي عليه السلام من نام عن صلوة أو نسيها
فليصلها إذا ذكرها فإن ذلك وقتها فقلنا نحن وجب القضاء بهذا النص
وهو معقول لأن الأداء كان فرضا فإذا فات مضمونا وهو قادر على
تسليم مثله من عنده بكون النفل مشروعا له من جنسه أمر بصرفه إلى ما
عليه وسقط فضل الوقت إلى غير مثل وإلى غير ضمان إلا بالإثم إن كان
عامدا للعجز فإذا عقل هذا وجب القياس به في قضاء المنذورات المتعينة
من الصلوة والصيام والاعتكاف وهذا قياس وأشبه بمسائل أصحابنا
ولهذا قلنا في صلوة فاتت عن أيام التشريق وجب قضاؤها بلا تكبير لأنه
لا تكبير عنده في سائر الأيام ثم لم يسقط ما قدر عليه بهذا العذر وتفرع
عن هذا الأصل مسألة النذر بالاعتكاف في شهر رمضان إذا صامه ولم يعتكف
أنه يقضي اعتكافه ولا يجزي في شهر رمضان الآخر قالوا لأن القضاء إنما
وجب

اسدا اما النفوس لا بالنذر والنفوس سبب مطلق عن الوقت فصار كالنذر المطلق
عن الوقت لكنا نقول انما وجب القضا في هذا بالقياس على ما قلنا لا بنص مقصود
في هذا الباب وذلك ان شهود الشهر لم يكن سببا الا مضافا الى السنة الاولى الا ترى انه
يجب بالفوات مرة وبالنفوس اخرى الا ان الاعتكاف الواجب مطلقا
يقتضي صوما للاعتكاف لا اثر في الحالة وانما جا هذا النقصان في
مسئلة شهر رمضان بعارض شرف الوقت وقد بقي شرف الوقت وقد فات
بحيث لا يمكن من اكتسابه مثله الا بالحيوة الى رمضان اخر وهو وقت مديد
يستوي فيه الحيوة والموت فلم يثبت القدرة فسقط فبقي مضمونا
باطلاقه وكان هذا احوط الوجهين لان شرف الوقت من الزوايد
احتمل السقوط فالنقصان والخصم الواقع بالشرف فلا يحتمل
والعود الى الكمال الاول واذا عاد لم يتادى في رمضان الثاني والادا
في العبادات يكون من الموقتة في الوقت وفي غير الموقتة ابدا على ما يتبين
ان شا الله تعالى والمحض منه ما يوديه الانسان بوصفه على ما شرع
مثل الصلوة بجماعة فاما فعل الفرد فاداء قاصر الا ترى ان الجهر عن المنفرد
ساقط والشارع مع الامام في الجماعة مؤد اداء محضا والمسبوق
في بعض الصلوة مؤد ايضا لكنه منفرد وكان قاصرا ومن نام خلف الامام
او احدث فذهب يتوضا ثم عاد بعد فراغ الامام فهذا مؤد اداء يشبه
القضا

الاترى

الا ترى انهم قالوا في مسافر اقتدى بمسافر في الوقت ثم سبقه الحدث
او نام حتى فرغ الامام ثم سبقه الحدث فدخل مصره للوضوء او نوى
الاقامة وهو في غير مصره والوقت باق انه يصلي ركعتين ولو تكلم صلى
اربعا ولو كان الامام بعد لم يفرغ او كان هذا الرجل مسبوقا صلى
اربعا ولو تكلم صلى اربعا كما في المسئلة الاولى واصل ذلك ان هذا مؤدي
باعتبار الوقت لكنه قاض باعتبار فراغ الامام لانه كان خلف الامام
انه في الحقيقة خلفه فصار قاضيا لما انعقد له احرام الامام بمثله
والمثل يطرو القضا انما يجب بالسبب الذي اوجب الاصل فما لم يتغير الاصل
لا يتغير المثل فاذا لم يفرغ الامام حتى وجد المغير ما يوجب اكمال
صلوته تمت صلوته بنية اقامته او بدخول مصره لانه مؤدي في الوقت فاما اذا
فرغ الامام ثم وجد ما ذكرنا فانما اعترض هذا على القضا دون
الادا فاذا لم يتغير الادا لم يتغير القضا كما اذا صار قضا محضا بالفوات
عن الوقت ثم وجد المغير واذا تكلم فقد بطل معنى القضا وعاد الامر
الى الادا فتغير بالمغير لقيام الوقت بخلاف المسبوق ايضا لانه مؤدي
ولهذا قلنا في اللاحق لا يقرا ولا يسجد للسهو بخلاف المسبوق لما بينا انه قاض
لما انعقد له احرام الجماعة اما القضا فنوعان اما بمثل معقول كما
ذكرنا واما بمثل غير معقول مثل الفدية في الصوم وثواب النفقة
في الحج

بإحجاج الناس لأنا لا نعقل المماثلة بين الصوم والفدية لا صورة
ولا معنى فلم يكن مثلاً قياسياً فأما الصوم فمثل صورة ومعنى وكذلك
ليس من أفعال الحج ونفقة الإحجاج مماثلة بوجه لكنا عرفناه بالنص
قال الله تعالى وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين أي لا يطيقونه
وهذا مختص بالإجماع وثبت الحج بحديث الخثعمية أنها قالت يا رسول
الله إن أبي أدركه الحج وهو شيخ كبير لا يستمسك على الراحلة
أفأحج عنه قال أرأيت لو كان على أبيك دين فقضيته
أما كان يقبل منك فقالت نعم قال فدين الله أحق ولهذا قلنا إن ما لا يعقل
مثله يسقط كمن نقص صلوته في أركانها بغير ... ولهذا قال أبو حنيفة وأبو يوسف
رحمهما الله فيمن أدى في الزكوة خمسة دراهم زيوفاً عن خمسة جياد أنه يجوز
ولا يضمن شيئاً لأن الجودة لا تستقيم أداؤها بمثلها صورة ولا بمثلها
قيمة لأنها غير متقومة فسقط أصلاً واحتاط محمد رحمه الله في ذلك الباب
فأوجب قيمة الجودة من الدراهم والدنانير ولهذا قلنا إن رمي الجمار لا
يقضى والوقوف بعرفات والأضحية كذلك فإن قيل فإذا ثبت هذا
نص غير معقول فلم أوجبتم الفدية في الصلوة بلا نص قياساً على الصوم
من غير تعليل قلنا لأن الثابت من حكم الفدية عن الصوم يحتمل أن يكون
معلولاً والصلوة نظير الصوم بل أهم منه لكنا لم نعقل واحتمل أن لا
يكون

معناه أن ما لا يعقل مثله ولم يثبت نقله الشارع يسقط

لأن الجودة متقومة ... وجب الاحتياط في حق ... الله تعالى

وما لا

وما لا ندركه لا يلزمنا العمل به لكنه لما احتمل ذلك الوجهين أمرناه
بالفدية احتياطاً فلئن كان مشروعاً فمعناه ذكي وإلا فليس بأس
ثم لم نحكم بجوازه مثل حكمنا في الصوم لأنا حكمنا به في الصوم
قطعاً ورجونا القبول من الله تعالى في الصلوة فضلاً قال محمد رحمه الله
في الزيادات في هذا الحج إن شاء الله كما إذا تطوع به الوارث في الصلوة
فإن قيل فالأضحية لا مثل لها وقد أوجبتم بعد فوات وقتها التصدق
بالعين أو بالقيمة قلنا لأن التضحية ثبتت قربة بالنص واحتمل أن يكون التصدق
بعين الشاة أو قيمتها أصلاً لأنه هو المشروع في باب المال كما في سائر
الصدقات إلا أن الشرع نقل من الأصل إلى التضحية وهو نقصان في المال
بإراقة الدم عند محمد وبإراقة الدم وإزالة التمول عن الباقي عند أبي يوسف
على ما عرف في مسئلة التضحية ... الرجوع في الهبة ثم نقل إلى الهدي تطيباً
للطعام وتحقيقاً لمعنى العيد بالضيافة إلا أنه يحتمل أن يكون التضحية
أصلاً فلم نعد هذا الموهوم في معارضة المنصوص المتيقن قبل فوات وقته
فإذا فات المتيقن بفوات وقته وجب العمل بالموهوم مع الاحتمال احتياطاً
أيضاً والدليل على أنه كان بهذا الطريق لا أنه مثل الأضحية أنه إذا جاء
العام القابل لم ينقل الحكم إلى الأضحية وهذا وقد يقدر فيه على
مثل الأصل فيجب أن يبطل الخلف كما في الفدية إلا أنه لما ثبت أصلاً

من الوجه الذي بينا ووقع الحكم به لم ينقض بالشك ايضا واما القضا
الذي يشبه الادا فمثل رجل ادرك الامام في العيد راكعا كبر في ركوعه
وهذا قد فات موضعه وكان قضا وهو غير قادر على مثل من عنده قربة
وكان ينبغي ان لا يقضي الا انه قضا يشبه الادا لان الركوع يشبه القيام
وهذا الحكم قد ثبت بالشبهة الا يرى ان تكبير الركوع تحتسب منها وليست
حال محض القيام فاحتمل ان يلحق بها نظائرها فوجب عليه التكبير
لشبهة الادا احتياطا وكذلك السورة اذا فاتت عن الاولين
وجبت في الاخريين لان موضع القراة جملة الصلوة الا ان الشفع
الاول يتعين بخبر الواحد الذي يوجب العمل وقد بقي للشفع الثاني
شبهة كونه محلا ومن هذا الوجه ليس يعارض فوجب ادا وها اعتبارا
لهذه الشبهة وان كان قضا في الحقيقة ولهذا لو ترك الفاتحة سقط لان
المشروع من الفاتحة في الاخريين انما شرع احتياطا فلم يستقم صرفها
الى ما عليه ولم يستقم اعتبار معنى الادا لانه مشروع ادا فيتكرر
فلذلك قلنا يسقط والسورة لم تجب قضا لانه ليس عنده في الاخريين
قراة سورة يصرفها الى ما عليه وانما وجب لاعتبار الادا واما
حقوق العباد فهي تنقسم على هذا الوجه اما الادا الكامل
فهو رد عين الحق في الغصب والبيع واداء الدين والقاصر مثل ان

عبدا

عبدا فارغا ثم رده مشغولا بالجناية او سلم المبيع مشغولا بالجناية
او الدين وما اشبه ذلك حتى اذا هلك في ذلك الوجه انتقض التسليم عند ابي حنيفة
وعندهما هذا تسليم كامل لان العيب لا يمنع تمام التسليم وهو عيب عندهما
واداء الدين الزيوف في الدين اذا لم يعلم به صاحب الحق اداء باصله لا بصفته
حتى حقه ولم يسترد ابو حنيفة لعدمه فصار قاصرا ولهذا قال
ابو حنيفة ومحمد رحمهما الله انها اذا هلكت عند القابض بطل حقه اصلا في
الجودة لما كان اداء باصله صار مستوفيا وبطل الوصف لانه لا مثل له صورة ولا معنى
ولم يجز ابطال الاصل للوصف اذ الانسان لا يضمن لنفسه واستحسن ابو يوسف رحمه الله
فاوجب مثل المقبوض احياء لحقه في الوصف والادا الذي هو في معنى
القضا ان يتزوج رجل امراة على ابيها وهو عبد فاستحق ووجبت قيمته
فان لم تقض بقيمته حتى ملك الزوج الاب بوجه من الوجوه لزمه تسليمه
الى المراة لانه عين حقها الا انه في معنى القضا لان تبدل الملك اوجب تبدله
في العين حكما فكان هذا غير حقها في المسمى لكن معنى المثل ولهذا قلنا ان الزوج
اذا ملكه لا تملك منعها اياه لانه غير حقها ولهذا قلنا انها لا تعتق حتى
يسلمه اليها او تقضي به لها لانه مثل من وجه فلا تملك الا بالتسليم ولهذا
قلنا اذا اعتقه الزوج او كاتبه او باعه قبل التسليم صح لانه مثل من وجه
وعليه قيمته ولهذا قلنا ان القاضي اذا قضى بقيمته على الزوج ثم
ملكه

الزوج ان حقها لا يعود اليه وهذه الجملة في نكاح الجامع مذكورة
ويتصل بهذه الجملة ان من غصب طعاما فاطعمه المالك من غير ان
يعلمه بري عند الشافعي لانه ليس باداء ما امر به لانه غرور اذ المرء لا
يتحامى في العادات عن مال غيره في موضع الاباحة والشرع لم يامره
بالغرور فبطل الاداء تبعا للغرور فصار معنى الاداء لغوا ردا
للغرور وقلنا نحن هذا اداء حقيقة لان عين ماله وصل الى يده
ولو كان قاصرا لتم بالهلاك وكيف لا يتم وهو في الاصل كامل فاما الخلل
الذي ادعاه فانما وقع بجهالة والجهل لا يبطله وكفى بالجهل عارا فكيف
يكون عذرا في تبديل اقامة الفرض اللازم والعادة المخالفة للديانة
الصحيحة على ما زعم لغو لان عين ماله وصل الى يده واما القضا
بمثل معقول فنوعان قاصر وكامل اما الكامل فالمثل صورة ومعنى وهو
الاصل في ضمان العدوان وفي باب القرض حقيقة للجبر حتى كان بمنزلة
الاصل من كل وجه فكان سابقا واما المثل القاصر فالقيمة فيما له مثل اذا
انقطع مثله او فيما لا مثل له لان حق المستحق في الصورة والمعنى الا ان
الحق في الصورة قد فات للعجز عن القضا به فبقي المعنى ولهذا قال ابو حنيفة
رحمه الله فيمن قطع يد رجل ثم قتله عمدا انه يقطع ثم يقتل ان شا الولي لانه
مثل كامل واما القتل المنفرد فمثل قاصر وقالا لا يقتله ولا يقطع لان

القتل

القتل بعد القطع يحقق موجب القطع فصار امر الجناية يؤول الى القتل
وقلنا هذا كلام من طريق المعنى فاما من طريق الصورة في باب جزاء الفعل
فلا الا ترى ان القتل قد يصلح ماحيا اثر القطع كما يصلح محققا لانه علة
مبتداة صالحة للحكم فخيرناه فوقا ولا خيرناه من الوجهين ولهذا قلنا في
المثلي بالقيمة اذا انقطع المثل لا يوم الخصومة عند ابي حنيفة لان المثل
القاصر لا يصير مشروعا مع احتمال الاصل ولا ينقطع الاحتمال الا بالقضا
ولهذا لم نضمن منافع الاعيان بالاتلاف وبطريق التعدي لان منافع العين
ليس بمثل لها لا صورة ولا معنى اما الصورة فلا شك فيها واما المعنى
فلان المنافع اذا وجدت كانت اعراضا لا تبقى زمانين وليس لها صفة
التقوم لان مالية الاشياء تسبق الوجود وبعد الوجود التقوم لا يسبق
الاحراز كالصيد والحشيش والماء والمنافع اذا وجدت لا تحتمل البقاء
للاحراز فلم تثبت لها صفة التقوم بحال اما جواز العقد فهنا على قيام
العين مقام المنفعة بطريق الخلافة قضا للحوائج وذلك امر مشروع عند
الحاجة بالاجماع ولا يلزم انها تقومت في باب العقود وليس لها التقوم
اذ الاستبدال صحيح من غير التقوم لان ذلك ثابت بخلاف القياس عند الراي
لما قلنا ان التقوم من غير احراز غير معقول وانما قلنا ذلك لان الله تعالى
شرع ابتغاء الابضاع بالمال المتقوم فقال ان تبتغوا باموالكم وانما

تضاف

السنا بواسطه الاحراز و شرع الاستغنا بالمنافع لقوله تعالى على
ان تاجرني ثماني حجج وبطل المقايسه لان للرضا اثرا في ايجاب الاصول
والفضول جميعا الا ترى ان المال يجب بالشرط مقابلا بغير مال في بحور بيع
عبد قيمته الف درهم بالوف فيثبت الفضل بالتراضي ولا شيء من
ذلك بالعدوان بحال وكل قياس لا يقوم الا بوصف يقع به المفارقه
بين الفرع والاصل باطل على ما مر ان شاء الله تعالى واما القضا
بمثل غير معقول فغير المال المتقوم اذا ضمن بالمال المتقوم كان مثلا غير
معقول مثل النفس تضمن بالمال لان المال غير مثل للنفس صورة ولا معنى
لان الادمي مالك مبتذل والمال مملوك مبتذل فلا يتشابهان بوجه
ولهذا قلنا ان المال غير مشروع مثلا عند احتمال القصاص لان
القصاص مثل للاول صورة ومعنى وهو الى الاحيا الذي هو المقصود
اقرب فلم يجز ان يزاحمه ما ليس بمثل صورة ولا معنى وانما شرع عند
عدم المثل صيانة عن الهدر منة على القاتل بان سلمت له نفسه
والقتيل بان لم يهدر حقه ولهذا قلنا نحن خلافا للشافعي رحمه الله
ان القصاص لا يضمن لوليه بالشهادة الباطلة على العفو او بقتل القاتل
لان القصاص ليس بمتقوم فلم يكن له مثل صورة ومعنى وانما شرع
الديه صيانة للدم عن الهدر والعفو في القصاص مندوب

فكان جائزا ان يهدر نظرا حسنا ولهذا قلنا ان ملك النكاح
لا يضمن بالشهادة بالطلاق بعد الدخول وبقتل المنكوحة وبردتها
لانه ليس بمال متقوم وانما تقوم بالمال بضع المراة تعظيما لخطره
وانما الخطر للمملوك فاما الملك الوارد عليه فلا حتى صح ابطاله بغير
شهود ولا ولي ولهذا لم يجعل له حكم التقوم عند الزوال لانه ليس
بتعرض له بالاستيلاء بل اطلاق له ولا يلزمنا الشهادة بالطلاق
قبل الدخول فانها عند الرجوع توجب ضمان نصف المهر لان ذلك
لم يجب قيمة للبضع الا ترى انه لم يجب مهر المثل تاما كاملا كما قال الشافعي
لكن المسمى الواجب بالعقد لا يستحق تسليمه عند سقوط تسليم البضع فلما
اوجبوا عليه تسليم النصف مع فوات تسليم البضع كان قصرا لليد عن
ذلك المال فاشبه الغصب واما القضا الذي في حكم الاداء
فمثل رجل تزوج امراة على عبد بغير عينه انه اذا ادى القيمة
اجبرت على القبول وقيمة الشي قضاء له لا محالة انما يصار اليها عند
العجز عن تسليم الاصل وهذا الاصل لما كان مجهولا من وجه ومعلوما
من وجه صح تسليمه من وجه واحتمل العجز فان ادى صح وان مال الى
جانب العجز وجبت قيمته ولما كان الاصل لا يتحقق اداؤه الا بتعيينه
ولا يحصل الا بالتقويم صار التقوم اصلا من هذا الوجه فصارت
القيمة

وحيد الوصف

مزاحمة للمسمى بخلاف العبد المعين لانه معلوم بدون العموم فصارت قيمته
نفعا محضا فلم يعتبر عند العدم والله اعلم ٥ ومن قضية الشرع في
هذا الباب ان حكم الامر موصوف بالحسن عرف ذلك بكونه مامورا
به لا بالعقل نفسه اذ العقل غير موجب بحال في هذا الباب لتقسيمه

باب صفة الحسن للمامور به

المامور به نوعان في هذا الباب حسن لمعنى في نفسه وحسن لمعنى في غيره والحسن
لمعنى في نفسه ثلاثة اضرب ضرب لا يحتمل سقوط هذا الوصف بحال
وضرب يحتمله وضرب منه ملحق بهذا القسم لكنه شابه لما حسن لمعنى في
غيره والذي حسن لمعنى في غيره ثلاثة اضرب فضرب منه ما حسن
لغيره وذلك الغير قائم بنفسه مقصودا لا يتادى بالذي قبله بحال
وضرب منه ما حسن لمعنى في غيره لكنه يتادى بنفس المامور به فكان شبيها
بالذي حسن لمعنى في نفسه وضرب منه ما حسن لحسن في شرطه بعد
ما كان حسنا لمعنى في نفسه او ملحقا به وهذا القسم يسمى جامعا
اما الضرب الاول من القسم الاول فنحو الايمان بالله تعالى وصفاته
حسن لعينه غير انه نوعان تصديق هو ركن لا يحتمل السقوط بحال
حتى انه متى تبدل بضده كان كفرا واقرار هو ركن ملحق به لكنه
يحتمل السقوط بحال حتى اذا تبدل بضده بعذر الاكراه لم يعد
كفرا

لان اللسان ليس معدن التصديق لكن ترك اللسان من غير عذر يدل
على فوت التصديق فكان ركنا دون الاول فمن صدق بقلبه وترك البيان
من غير عذر لم يكن مومنا ومن لم يصادف وقتا يتمكن فيه من البيان
وكان مختارا في التصديق كان مومنا ان تحقق ذلك وكالصلوة
حسنت لمعنى في نفسها من التعظيم لله تعالى الا انها دون التصديق وهي
نظير الاقرار حتى سقطت باعذار كثيرة الا انها ليست بركن في الايمان
بخلاف الاقرار لان في الاقرار وجودا وعدما دلالة على التصديق
والقسم الثالث الزكوة والصوم والحج فان الصوم صار حسنا
لمعنى قهر النفس والزكوة لمعنى حاجة الفقير والحج لمعنى شرف المكان
الا ان هذه الوسائط غير مستحقة لانفسها لان النفس ليست بجانية في
صفتها والفقير ليس بمستحق عبادة والبيت ليس بمستحق لنفسه فصار هذا
كالقسم الثاني عبادة خالصة لله تعالى حتى شرطنا لها اهلية كاملة واما
الضرب الاول من القسم الثاني فمثل السعي الى الجمعة ليس بغرض مقصود انما
حسن لاقامة الجمعة لان العبد به يتمكن من اقامة الجمعة وقط لا يتادى به
الجمعة وكذلك الوضوء من حيث هو فعل يفيد الطهارة للبدن ليس بعبادة
مقصودة لانه في نفسه تبرد وتطهر لكن انما حسن لانه يراد به اقامة
الصلوة ولا يتادى به الصلوة بحال ويسقط بسقوطها وتستغني

عن صفة القربة في الوضوء حتى يصح بغير نية عندنا ومن حيث
في الشرع يراد بها ثواب الآخرة كسائر وجوه البر لا يتأدى بغير نية
إلا أن الصلاة تستغني عن هذا الوصف من الوضوء والضرب الثاني
الجهاد وصلاة الجنازة إنما صارا واجبين لمعنى كفر الكافر وإسلام
الميت وذلك معنى منفصل عن الجهاد حتى إن الكفار إذا أسلموا
لم يبق الجهاد مشروعا إن تصور لكنه خلاف الخبر وإذا صار حق المسلم
مقضيا بصلاة البعض سقط عن الباقين ولما كان المقصود يتأدى
بالمأمور به بعينه كان شبيها بالقسم الأول وأما الضرب الثالث فمختص
بالأداء دون القضاء وذلك عبارة عن القدرة التي يتمكن بها العبد
من أداء ما لزمه وذلك شرط الأداء دون الوجوب وأصل ذلك قوله تعالى لا
يكلف الله نفسا إلا وسعها وهو نوعان مطلق وكامل فأما المطلق
منه فأدنى ما يتمكن به المأمور من أداء ما لزمه بدنيا كان أو
ماليا وهذا فضل ومنة من الله تعالى عندنا وهذا شرط في أداء
كل حكم كالأمر حتى أجمعوا أن الطهارة بالماء لا تجب على العاجز
عنها ببدنه وعلى من عجز عن استعماله إلا بنقصان يحل به أو بماله
بالزيادة على ثمن مثله في موضع شرائه وكذلك الصلاة تجب
أداؤها إلا بحسب القدرة والحج لا يجب أداؤه إلا بالزاد والراحلة

لأن بكل السفر المخصوص يتأتى العمل دونهما في الغالب ولا يجب الزكاة
إلا بقدرة مالية حتى إذا هلك النصاب بعد الحول قبل التمكن سقط عنه
بلا إجماع ولهذا قال زفر في المرأة تطهر من حيضها أو نفاسها أو الكافر
يسلم أو الصبي يبلغ في آخر الوقت أن الصلاة عليهم لا إلا أن يدركوا وقتا
صالحا للأداء كما قلنا لكن أصحابنا استحسنوا بعد تمام الحيض أو
لا انقطاعه قبل تمامه بإدراك وقت الغسل أنها تجب بإدراك جزء
يسير من الوقت يصلح للإحرام بها وكذلك سائر الفصول لأنا نحتاج
إلى سبب الوجوب وذلك جزء من الوقت ونحتاج لوجوب الأداء إلى
وجود القدرة لا إلى تحقق القدرة وجوبا لأن ذلك شرط حقيقة الأداء
فأما سابقا عليه فلا لأنها لا تسبق الفعل لكن توهم القدرة يكفي لوجوب
الأصل مشروعا ثم العجز الحالي دليل النقل إلى البدل المشروع عند
فوات الأصل وقد وجد احتمال القدرة باحتمال امتداد الوقت عن الجزء
الأخير بوقف الشمس كما كان لسليمان صلوات الله عليه وذلك بطريق الكرامة فصار مشروعا
ثم وجب النقل للعجز الحالي كمن توجه عليه الصلاة وهو في السفر أو خارج
الأصل يتوجه عليه لاحتمال وجود الماء ثم بالعجز الحالي ينتقل إلى التراب
والأمر المطلق يقتضي صفة الحسن يتناول الأمر الأول من العلم الأول
لأن كمال الأمر يقتضي كمال صفة المأمور به وكذلك كونه عبادة يقتضي
هذا

المعنى يحتمل الفرض الثاني بدلا او على هذا قال الشافعي رحمه الله وهو قول زفر
لما تناول الامر بعد الزوال يوم الجمعة بالجمعة دل على صفة حسنة وعلى انه
هو المشروع دون غيره حتى قالا لا يصح اداء الظهر من المقيم ما لم تفت
الجمعة وقالا انا لم نخاطب الا بنفس الوقت المأمور بالجمعة بل بالظهر صار
الظهر حسنا مشروعا في حقهم فاذا ادوها لم ينتقض بالجمعة من بعد
وقلنا نحن لا خلاف في هذا الاصل لكن الشان في معرفة كيفية الامر بالجمعة
ولنا دلالة على نسخ الظهر كما قلتم الا ترى انه بعد فوات الجمعة يقضي الظهر
والظهر لا يصلح ان يكون قضاء للجمعة ولا تقضى الجمعة بالاجماع فثبت انه
عود الى الاصل وثبت ان قضية الامر اداء الظهر بالجمعة فصار مقررا له
لا ناسخا فصح الاداء وامر بنقضه بالجمعة كما امر باسقاطه بالجمعة وانما
وضع عن المعذور اداء الظهر بالجمعة رخصة فلم يبطل به العزيمة
وانما قلنا ان الضرب الثالث من هذا القسم يختص بالاداء دون القضاء
لما قلنا ان الاداء بحال القدرة يقتضي الخطاب وبعد بقي تحت عهدته
وجعل الشرط بمنزلة القائم حكما كتقصيره واذا فات لا بتقصيره فكذلك
لان هذه القدرة كانت شرطا لوجوب الاداء فضلا من الله تعالى فلم يشترط
لبقاء الواجب ولهذا قلنا لا يسقط بالموت في احكام الآخرة ولهذا
قلنا اذا ملك الزاد والراحلة فلم يحج حتى هلك المال لم يسقط عنه
الحج

وكذا

وكذلك صدقة الفطر لا تسقط بهلاك المال لما قلنا واما الكامل
من هذا القسم فالقدرة الميسرة وهي زائدة على الاولى بدرجة كرامة
من الله تعالى والفرق ما بين الامرين ان القدرة الاولى للتمكن من الفعل فلم يتغير
بها الواجب فبقي شرطا محضا فلم يشترط دوامها لبقاء الواجب
وهذه لما كانت ميسرة غيرت صفة الواجب فجعلته سمحا سهلا لينا
فشرط بقاء هذه القدرة لبقاء الواجب لا لمعنى انها شرط ولكن لمعنى
تبدل صفة الواجب بها فاذا انقطعت هذه القدرة بطل ذلك الوصف
فبطل الحق لانه غير مشروع بدون ذلك الوصف ولهذا قلنا ان الزكاة
تسقط بهلاك النصاب لان الشرع علق الوجوب بقدرة ميسرة
الا ترى ان القدرة على الاداء تحصل بمال مطلق ثم شرط النماء في المال
ليكون المؤدى جزءا منه فيكون في غاية التيسير فلو قلنا ببقاء الواجب
بدون النصاب لا ينقلب غرامة محضة فيتبدل الواجب فلذلك سقط بهلاك
المال ولهذا قلنا ان النصاب شرط لابتداء الوجوب ولا يشترط لبقائه فان
كل جزء من الباقي يبقى بقسطه لان شرط النصاب لا يغير صفة الواجب
الا ترى ان تيسير اداء الخمسة من المائتين وتيسير اداء الدرهم من الاربعين
سواء لا يختلف لانه ربع عشر بكل حال لكن الغنا وصف لا بد منه
ليصير الموصوف به اهلا للاغناء اذ الاغناء من غير الغني لا يتحقق

كالتملك من غير المالك الغنا بكثرة المال وليس للكثرة حد يعرف به
واحوال الناس فيه شتى فقدر الشرع بحد واحد فصار ذلك شرطا
للوجوب لما كان امرا زائدا على الاهلية الاصلية وشرط الوجوب لا
يشترط دوامه اذ الوجوب واجب لهذا لا نكررها فاما قيام المال
بصفة النما فليس للادا لتغير به صفة الواجب فشرطنا دوامه
وهذا بخلاف استهلاك النصاب فانه لا يسقط الحق وقد صار غرما
لان النصاب صار في حق الواجب حقا لصاحب الحق فيصير المستهلك
متعديا على صاحب الحق متعديا في حق صاحب الحق فصار الواجب
على هذا التقدير غير مبدل ولهذا قلنا ان الموسر اذا حنث في
اليمين ثم اعسر ذهب ماله انه يكفر بالصوم لان الوجوب متعلق بالقدرة
الميسرة الدليل على ان الشرع خير عند قيام القدرة بالمال والتخيير
تيسير ولانه نقل الى الصوم لقيام العجز عند ادا الصوم مع توهم القدرة
فيما يستقبل ولم يعتبر ما يعتبر في علم سائر الافعال وهو العدم في العمر
لكنه اعتبر العدم الحالي الا ترى انه قال فمن لم يجد فصيام ثلثة ايام
وتقدير العجز بالعمر يبطل ادا الصوم فعلم انه اراد به العجز الحالي
وكذلك في طعام الظهار وسائر الكفارات فبقاء القدرة الميسرة
فكانت من قبيل الزكوة لان المال هاهنا غير عين في مال الصابر
بعد

اي الكفارات

جواب سؤال مقدر

دامت به القدرة ولهذا ساوى الاستهلاك الهلاك هاهنا لان الحنث
لما كان مطلقا عن الوقت ولم يكن المال متعينا لم يكن الاستهلاك تعديا
وصارت هذه القدرة على هذا التقدير نظير استطاعة الفعل
التي لا تسبق الفعل ولهذا قلنا بطلان وجوب الزكوة بالدين لانه ينافي الغنا
واليسر ولا يلزم ان الدين لا يمنع وجوب الكفارات وهو منافي اليسر لانه قال
كما لا ان من له الف درهم وعليه دين اكثر من الف درهم يكفر بالصوم
بعد ما يقضي دينه بماله قال يجزيه ولم يذكر انه اذا لم يصرف الى دينه
ما جوابه قال بعض مشايخنا يجزيه التكفير بالصوم لما قلنا من فوات صفة
اليسر به فيجعل المال كالمعدوم وقال بعضهم يلزمه بالمال ولا يجزيه
الصوم بخلاف الزكوة والفرق هو ان الزكوة وجب بصفة اليسر وشرط
القدرة ومعنى الاغنا بقول النبي عليه السلام اغنوهم عن المسئلة في مثل هذا
اليوم وبقول النبي عليه السلام لا صدقة الا عن ظهر غنى وهذا الاغنا وجب عنانا
شكر النعمة الغنا فيشترط الكمال في سببه ليستحق شكره فيكون الواجب شطرا
من الكامل والدين يسقط الكمال ولا يعدم اصله ولهذا حلت له الصدقة
ولم يجب عليه الاغنا ولهذا لا تتادى الزكوة الا بعين متقومة واما الكفارات
فلا يستغنى عن شرط القدرة وعن صفة اليسر لكن القدرة الا انها لم تشرع
للاغنا الا ترى انها شرعت ساترة او زاجرة لا امرا اصليا

قبل الجناية

بعد الجناية

اي الغنى

للفقير اغناؤه الا ترى انها تتادى بالتحرير وبالصوم ولا اغناء فيه
ولكن المقصود به نيل الثواب المقابل لموجب الجناية وما يقع به كفاية
الفقير في باب الكفارات يصلح سببا للثواب ولذلك تتادى بالاباحة
ولا اغناء يحصل بها فاذا لم يكن الاغناء مقصودا لم يشترط صفة
الغنى في المخاطب بها بل شرطت القدرة واليسر بها وذلك لا ينعدم بالدين
وتبين انها لم تجب شكرا للغنى بل جزاء للفعل فلم يشترط كمال صفة الغنى
وانما شرط ادنى ما يصلح لكسب الثواب واصل المال كاف لذلك وعلى
هذا الاصل يخرج سقوط العشر بهلاك الخارج لانه وجب بشرط
القدرة الميسرة لان القدرة على اداء العشر تستغني عن قيام نصاب الاغنياء
لكنه شرط ذلك لليسر لم يجب الا في الارض نامية بالخارج فشرط قيامه لبقاء
صفة اليسر وكذلك الخراج يسقط اذا اصطلم الزرع افة لانه
انما وجب بصفة اليسر الا ترى انه لا يجب الا باصابة الخارج الا انه بطريق
التقدير بالتمكن ليكون الواجب من غير جنس الخارج وبذلك ان
الخارج اذا قل حط الخراج الى نصف الخارج ولما كان كذلك سقط
بهلاك الخارج حتى لا ينقلب غرما محضا وهذا بخلاف الحج فانه اذا
وجب بملك الزاد والراحلة لم يسقط بفوتهما لانها وجبت بشرط القدرة
دون اليسر الا ترى ان الزاد والراحلة ادنى ما يتقطع به السفر ولا يقع
اليسر

الا بخادم ومراكب واعوان وليس بشرط بالاجماع فلذلك لم يكن شرطا
لدوام الواجب وكذلك لا يسقط صدقة الفطر بهلاك الراس وذهاب
الغنى لانها لم تجب بصفة اليسر بل بشرط القدرة وقيام صفة الاهلية
بالغنى الا ترى انها وجبت بسبب راس الحر ولا يقع به الغنى ووجبت بالغنى
بثياب البذلة ولا يقع بها اليسر لانها ليست نامية فلم يكن البقاء مفتقرا الى
دوام شرط الوجوب ولا يلزم انها لا تجب عند قيام الدين وقد وجبت لان
الدين يعدم الغنى الذي هو شرط الوجوب وبه يقع اهلية الاغناء
بخلاف دين على العبد انه لا يمنع لانه لا يمنع قيام الغنى بمال اخر فضل
عن حاجته بالغا مائتي درهم وبخلاف زكوة التجارة فانها تسقط بدين
العبد الذي هو للتجارة لان الزكوة تقتضي صفة الغنى الكامل بعين
النصاب لا بغيره هذا الذي ذكرنا هو تقسيم صفة حكم الامر وهو الاداء والقضاء
صفة المامور به فاما ما يكون صفة قائمة به بمعنى وهو الوقت فلا
بد من بيانه على الدرجة الاولى وهذا باب تقسيم
المامور به في حكم الوقت العبادات نوعان مطلقة وموقتة اما المطلقة
فنورد واحكامه اما الموقتة فانواع نوع جعل الوقت ظرفا للمؤدى
وشرطا للاداء وسببا للوجوب وهو وقت الصلوة الا ترى انه يفضل
عن الاداء فكان ظرفا لا معيارا والاداء يفوت بفوته فكان شرطا

والاداء لحلف باحلاف صفة الوقت في نفسه الجعل قبله فكان سببا
وهذا القسم اربعة انواع نوع منها ما يضاف الى الجزء الاول والثاني ما
يضاف الى ما يلي ابتداء الشروع من ساير اجزاء الوقت ونوع اخر ما
يضاف الى الجزء الناقص عند ضيق الوقت وفساده والنوع الرابع ما
يضاف الى جملة الوقت وذلك اذا لم يكن الوقت سببا نذكره في موضعه
ان شاء الله تعالى والقسم الثاني من الموقتة ما جعل الوقت معيارا له وظرفا
بجعل سببا لوجوبه وذلك مثل شهر رمضان والقسم الثالث ما جعل
الوقت معيارا له ولم يجعل سببا مثل اوقات صيام الكفارات والنذور
والاصل في انواع القسم الاول من الموقتة ان الوقت لما جعل سببا
وظرفا للاداء لم يستقم ان يكون كل الوقت سببا لان ذلك يوجب
تاخير الاداء عن وقته او تقديمه على سببه فوجب ان يجعل بعضه سببا
وهو ما سبق الاداء حتى يقع الاداء بعد سببه وليس بعد الكل جزء
مقدر فوجب الاقتصار على الادنى ولهذا قالوا في الكافر اذا ادرك
الجزء الاخير بعد ما اسلم لزمه فرض الوقت وقد قال محمد رحمه الله في نوادر
الصلوة في الحائض اذا طهرت وايامها عشر ان الصلوة تلزمها اذا
ادركت شيئا من الوقت قليلا كان او كثيرا واذا ثبت هذا كان الجزء
السابق اولى ان يجعل سببا لعدم ما يزاحمه ويدل على ان الاداء
بعد الجزء الاول صحيح

ولولا

ولولا انه سبب لما صح ولما صار الجزء الاول سببا افاد الوجوب
وافاد صحة الاداء لكنه لم يوجب الاداء للحال لان الوجوب جبر من الشرع
بلا اختيار من العبد ليس من ضرورة الوجوب تعجيل الاداء بل لا اداء
متراخ الى الطلب كثمن البيع ومهر النكاح يجبان بالعقود ووجوب
الاداء متاخر الى المطالبة وهو الخطاب فاما الوجوب فبالايجاب وصحة
سببه لا بالخطاب ولهذا كانت الاستطاعة مقارنة للفعل وهو كتوب
هبت به الريح في دار انسان لا يجب عليه تسليمه الا بالطلب وفي مسلما
لم توجد المطالبة لان الشرع خيره في وقت الاداء فلا يكرمه
الا ان يسقط خياره بضيق الوقت ولهذا قلنا اذا مات في اخر
الوقت لا شيء عليه وهو كالنائم والمغمى عليه اذا مر عليهما جميع وقت
الصلوة وجب الاصل وتراخى وجوب الاداء والخطاب فكذلك ههنا
الاول وتبين ان الوجوب يحصل باول الجزء خلافا لبعض مشايخنا
العراقيين والخطاب بالاداء لا يتعجل خلافا للشافعي ثم اذا انقضى الجزء الاول
فلم يؤد انتقلت السببية الى الجزء الثاني ثم كذلك ينتقل لما قلنا من ضرورة
تقدم السبب على وقت الاداء وكان ما يلي الاداء به اولى لانه لما وجب نقل
السببية عن الجملة الى الادنى لم يجز تقريره على شيء قبل الاداء لان ذلك
يؤدي الى التخطي عن القليل بلا دليل واذا انتهى الى اخر الوقت

حتى تعين الاداء لازما استغرقت السببية لما يلي الشروع في الاداء فان كان
ذلك الجزء صحيحا كما في الفجر وجب كاملا فاذا اعترض الفساد بطلوع
الشمس بطل الفرض واذا كان ذلك الجزء فاسدا اسقط الواجب كما في العصر
يستانف وقت الاحمرار فاذا غربت الشمس وهو فيها لم يفسد فلم يفسد
ولا يلزم اذا ابتدأ العصر في اول الوقت ثم مده الى ان غربت الشمس وهو
فارغ منها فانه يصير لا يفيد وكان الوجوب مضافا الى سبب صحيح
ووجهه ان الشرع جعل الوقت متسعا ولكن جعل له حق شغل كل
الوقت بالاداء فاذا شغله بالاداء جاز وان اتصل به الفساد لان
ما يتصل من الفساد بالبناء جعل عفوا لان الاحتراز عنه مع الاقبال
على الصلوة متعذر وقد روى هشام عن محمد فيمن قام الى الخامسة في
العصر انه يستحب له الاتمام لانه غير قاصد فيه فاذا اتصل به الفساد
صار في الحكم عفوا فصار بمنزلة المؤدى في وقت الصحيح بخلاف حالة
الابتداء لانه بقصده يثبت الفساد اذ الاحتراز عنه ممكن بان يختار
وقتا لا فساد فيه واما اذا خلا الوقت عن الاداء اصلا فقد فاتت
الضرورة الداعية عن الكل الى الجزء وهو ما ذكرنا من شغل الاداء
فانتقل الحكم الى ما هو الاصل وهو ان يجعل كل الوقت سببا فاذا
نال العصر اصلا اضيف وجوبها الى جملة الوقت دون الجزء الفاسد

فوجب بصفة الكمال فلم يجز اداؤها بصفة النقصان ولا يلزم
اذا اسلم الكافر في آخر وقت العصر ثم لم يؤد حتى احمرت الشمس
في اليوم الثاني وقد نسي ثم تذكر فاراد ان يؤديها عند احمرار
الشمس لان هذا لا يروى ومن حكم هذا القسم ان وقت الاداء لما لم
يكن متعينا شرعا والاختيار فيه للعبد لم يقبل التعيين بتعيينه قصدا
ونصا وانما يتعين ضرورة تعين الاداء وهذا لان تعيين الشرط
او السبب ضرب تصرف فيه وليس الى العبد ولاية وضع الاسباب
والشروط فصار اثبات ولاية التعيين قصدا ينزع الى الشركة في وضع
المشروعات وانما الى العبد ان يرتفق بما هو حقه ثم يتعين به المشروع
حكما ونظير هذا الكفارة الواجبة في الايمان ان الحانث فيها مخير
ان شاء اطعم عشرة مساكين وان شاء كساهم وان شاء حرر رقبة ولو عين
شيئا من ذلك قصدا لم يصح وانما يصح ضرورة فعله لما قلنا
ومن حكمه ان التاخير عن الوقت يوجب الفوات لذهاب شرط
الاداء ومن حكمه كونه ظرفا للواجب لا يتنفي غيره لانه مشروع افعالا
معلومة في ذمة من عليه فبقي الوقت خاليا وبقيت منافعه على حقه فلم
ينتف غيرها من الصلوات ومن حكمه ان النية شرط ليصير ما له مصروفا
الى ما عليه ومن حكمه ان تعيين النية شرط لان المشروع لما تعدد

لم يصر مذكورا بالاسم المطلق الا عند تعيين الوصف ومن حكمه انه لما
لزمه التعيين لما قلنا لم يسقط بضيق وقت الاداء لان التوسعة
افادت شرطا زايدا وهو التعيين فلا يسقط هذا الشرط بالعوارض
ولا بتقصير العباد واما النوع الثاني من الموقت فما جعل الوقت
معيارا له وسببا لوجوبه مثل شهر رمضان وانما قلنا معيار
لانه قدر وعرف به وسببه لانه يضاف اليه وذلك شهود جزء من الشهر لما ذكر
في باب السبب ان شاء الله تعالى ومن حكمه ان غيره صار منفيا لان الشرع
لما اوجب شغل المعيار به وهو واحد فاذا ثبت له وصف انتفى غيره
كالمكيل والموزون في معياره فانتفى غيره لكونه غير مشروع وقال
ابو يوسف ومحمد رحمهما الله لما لم يبق غيره مشروعا لم يجز اداء الواجب فيه
من المسافر لان شرع الصوم عام الا ترى ان صوم المسافر عن
الفرض يجزيه فثبت انه مشروع في حقه الا انه رخص له ان يدعه
بالفطر وهذا لا يجعل غير الفرض مشروعا فانعدم فعله لعدم
ما نواه وكذلك على قولهما اذا نوى النفل او اطلق النية وكذلك
المريض هذا كله وقال ابو حنيفة رحمه الله الوجوب واقع على
المسافر لهذا صح اداؤه بلا توقف الا انه رخص له الترك
قضاء لحقه وتخفيفا عليه فلما ساغ له الترخص بما يرجع الى
مصالح بدنه

بان ترك الصلوة الى اخر الوقت

فيما يرجع الى مصالح دينه وهو قضاء ما عليه من الدين اولى وصار
كونه ناويا للنفل متعلقا باعراضه عن جهة الرخصة وتمسكه بالعزيمة
فاذا لم يفعل بقي مشروعا فصح اداؤه ولان الاداء غير مطلوب منه في
سفره فصار هذا الوقت في حقه بمنزلة شعبان فيقبل سائر
الصيامات والطريق الاول يوجب انه لا يصح النفل بل يقع عن الفرض
والثاني يوجب ان يصح وفيه روايتان عنه واما اذا اطلق النية فالصحيح
ان يقع عن رمضان لان الرخص والترك لا يتحقق بهذه العزيمة واما
المريض فالصحيح عندنا انه يقع صومه بكل حال عن رمضان لان
رخصته متعلقة بحقيقة العجز فيظهر بنفس الصوم فوات شرط الرخصة
فيلحق بالصحيح فاما المسافر فيستوجب الرخصة بعجز مقدر بقيام سببه
وهو السفر فلا يظهر بنفس الصوم فوات شرط الرخصة فلا يبطل الرخص
فيتعدى حينئذ بطريق التنبيه الى حاجته الدينية قال رضي الله عنه
ولما صار الوقت متعينا لهذا المشروع صار ما يتصور من الامساك في
هذا الوقت مستحقا على الفاعل فيقع للمستحق بكل حال كصاحب النصاب
اذا وهبه من الفقير بعد الحول وكالاجير الواحد يستحق منافعه وقلنا
ليس التعيين باستحقاق لمنافع العبد لان ذلك لا يصلح قربة وانما القربة
فعل يفعله العبد عن اختيار بلا جبر بل الشرع لم يشرع في هذا الوقت

تنبيها بالحاجة الدنيوية على الحاجة الدينية

مما تصور به الامساك قربة الا وله فانعدم غير العرض لعدم كونه
مشروعا لا لانعدام استحقاق منافعه كما نعدم في الليل اصلا ولا استحقاق
ثم واذا بقيت المنافع له لم يكن بد من التعيين ولم يوجد لانعدام
العزيمة ليس بخلاف هبة النصاب لانه عبادة يصلح مجازا عن
الصدقة استحسانا وقال الشافعي لما كانت منافعه تبقت على
ملكه وجب التعيين حتى يصير مختارا لا مجبورا ولو وضعنا عنه
تعيين الجهة لصار مجبورا في صفة العبادة والخلاص في العبادة
عن الاجبار والعزيمة وقلنا الامر على ما قلت الا انه لما اتحد
المشروع في هذا الوقت تعين في زمانه فاصيب بمطلق الاسم ولم يفسد
بالخطاء في الوصف كالمتعين في مكانه فصار جوازه بهذه النية
على انه تعيين لا على ان التعيين عنه موضوع وكان هذا منا قولا بموجب
العلة وقال الشافعي لما وجب التعيين شرطا بالاجماع وجب من اوله
لان اول اجزائه فعل مفتقر الى العزيمة فاذا تراخى بطل فاذا
اعترضت العزيمة من بعد لم يوثر في الماضي بوجه لان اخلاص
العبادة فيما قد عمله لا يتحقق وانما هو لما لم يعمله بعد واذا فسد
ذلك الجزء فسد الباقي لانه لا يتجزى ووجب ترجيح الفساد احتياطا
وهذا بخلاف التقديم لان التقديم واقع على جملة الامساك ولم
يعترض عليه بعض

ما قد طلع منه فاما المعترض فلا يحتمل التقدم الا ترى ان النية بعد
نصف النهار لا تصح والا ترى ان في الصوم الذي وجب القضاء بين هذين
الوجهين وقلنا نحن ان الحاجة الى النية لان يصير الامساك قربة
وهذا الامساك واحد غير متجزئ صحة وفسادا والثبات على العزيمة
حال الاداء ساقط بالاجماع للعجز وحال الابتداء ساقط ايضا
للعجز وصار حال الابتداء ههنا نظير حال البقاء في الصلوة ومثل
البقاء نظير حال الابتداء في الصلوة ثم هذا العجز اطلق التقدم
مع الفصل عن ذكر العبادة وجعل موجودا تقديرا فصار له فضل
الاستيعاب ونقصان حقيقة الوجود عند الاداء على حد الاخلاص والعجز
الداعي الى التاخير موجود في الجملة في حق من يقيم بعد الصبح او
يفيق عن اغماء او في يوم الشك ضرورة لازمة لان تقديم النية من الليل
عن صوم الفرض حرام ونية النفل عند الغد وهذه حاجة الفرقة
فلان يثبت بها التاخير مع الوصل بالركن اولى ولهذا رجحان في
الوجود عند الفعل وهو حد حقيقة الاصل ونقصان القصور عن
الجملة بقليل يحتمل العفو فاستويا في طريق الرخصة بل هذا ارجح
وهذا الوجه يوجب الكفارة بالفطر فيه وروي ذلك عنهما ولما
صح الاقتصار على البعض للضرورة وجب المصير الى الحكم الكل

من وجه خلفا عن الكل من كل وجه وهو ان يشرط الوجود في
الاكثر لان الاقل في مقابلته حكم العدم ولا ضرورة في ترك هذا
الكل الثابت تقديرا فلم يجز بعد الزوال فرجحنا الكثير على القليل
لانه في الوجود راجح وبطل الترجيح بصفة العبادة لانه حال بعد
الوجود والكثرة والقلة من باب الوجود والوجود قبل الحال فيقع
الترجيح به على ما نبينه في ابواب الترجيح ان شاء الله تعالى
ولان صيانة الوقت الذي لا درك له اصلا على العباد واجب وهو
معنى قول مشايخنا اداء العبادة في وقتها مع النقصان اولى فصار
هذا الترجيح متعارضا وهذا الوجه يوجب ان لا كفارة فيه
وروي ذلك عن ابي حنيفة رحمه الله ولم نقل بالاسناد ولا بفساد
الجزء الاول مع احتمال طريق الصحة والامساك في اول النهار فيه
مع قصور معنى الطاعة فيه لانه لا مشقة في الامساك في اول النهار
فصار اساس العزيمة فيه تقديرا لا تحقيقا ووفاء لحقه وتوفيرا
لحظه والله اعلم وعلى هذا الاصل قلنا ان الصوم النفل
متقرر بكل اليوم حتى فسد بوجود المنافي في اوله ولم يتأد
الا من اوله ولم يتأد بالنية في الآخر لان الصوم عرف قربة بمعياره
ولم يعرف معياره الا بيوم كامل فلم يجز شرع العبادة
بالرأي

واما الامساك

واما الامساك في اول يوم النحر فلم يشرع صوما ولكن ليكون
اول التناول من القرابين كراهية للاضياف ان يتناولوا من غير
طعام الضيافة قبل طعامها ومن هذا الجنس الصوم
المنذور في وقت بعينه لما انقلب بالنذر صوم الوقت واجبا لم يبق
نفلا لانه واحد لا يقبل وصفين متضادين فصار واجبا من
هذا الوجه فاصيب بمطلق الاسم ومع الخطأ في الوصف ويتوقف
مطلق الامساك فيه على صوم الوقت وهو المنذور لكنه اذا صامه
عن كفارة او قضاء عليه يصح عما نوى لان التعيين حصل بولاية
الناذر وولايته لا تعدوه فصح التعيين فيما يرجع الى حقه وهو
ان لا يبقى النفل مشروعا فاما فيما يرجع الى حق صاحب الشرع
وهو ان لا يبقى الوقت محتملا لحقه فلا فاعتبر احتمال ذلك
كما لو لم ينذر واما الوقت الذي جعل معيارا لا سببا
فمثل الكفارات المؤقتة بالاوقات غير متعينة كقضاء رمضان والنذر
المطلق والوقت فيها معيار لا سبب ومن حكمها انه من حيث جعلت
قربة لا تستغني عن النية وذلك في اكثر الامساك ومن حيث انها
غير متعينة لا يتوقف الامساك فيها الا لصوم الوقت وهو النفل
فاما على الواجب فلا لانه محتمل الوقت وانما التوقف على الموضوعات
الاصلية

فاما على المحتمل فلا ولذلك كان النية من اوله شرطا لنقع الامساك من
اوله من العارض الذي يحتمله الوقت فاما اذا توقف على وجه
فلا يحتمل الانتقال الى غيره ومن حكمه انه لا يفوت لما لم يكن الوقت
متعينا . واما النوع الرابع من الموقت فهو المشكل منه
وهو حج الاسلام ومعنى قولنا انه مشكل ان وقته العمر واشهر الحج
في كل عام صالح لادائه ام اشهر الحج من العام الاول وقت متعين لادائه
ولا خلاف في الوصف الاول حتى اذا اخر عن العام الاول كان مؤديا
واما الوصف الثاني فصحيح عند ابي يوسف في الحال واشهر الحج في
هذا العام الذي لحقه الخطاب بمنزلة وقت الصلوة فاذا ادرك
العام الثاني صار ذلك بمنزلة العام الاول لا يصير كذلك الا بشرط الادراك
وقال محمد رحمه الله بل لا يتعين هذا الوقت للاداء انما وقته العمر فيسعه التاخير
بشرط ان لا يفوته عن العمر واشهر الحج من هذا العام بمنزلة يوم
في حق قضاء رمضان وانما يعرف بان الحج يجب مضيقا او موسعا
فقال ابو يوسف رحمه الله مضيقا لا يسعه التاخير عن العام الاول وقال
محمد رحمه الله موسعا يسعه تاخيره وقال الكرخي وجماعة من مشايخنا رحمهم الله
ان هذا يرجع الى ان الامر المطلق عن الوقت يوجب الفور ام لا
مثل وجوب الزكوة وصدقة الفطر والعشر والنذر والصدقة المطلقة

فقال

فقال ابو يوسف على الفور وقال محمد على التراخي فكذلك الحج فاما
تعين الوقت فلا والذي عليه عامة مشايخنا ان الامر المطلق لا يوجب
الفور بلا خلاف وان مسئلة الحج مسئلة مبتداة فذهب في ذلك محمد
الى ان الحج فرض العمر بلا خلاف الا انه لا يتادى في كل عام الا في
وقت خاص فيكون وقته نوعا من انواع اشهر الحج من عمره واليه تعيينه
كصوم القضاء وقته الشهور دون الليالي والى العبد تعيينه فلا يتعين
الذي يليه الا بتعيينه بطريق الاداء الا ترى انه متى اداه كان مؤديا
ولو كان الاول متعينا لصار بالتفويت بالتاخير مفوتا والدليل عليه
انه بقي وقتا للنفل مع انه لم يشرع في سنة واحدة الا حج واحد ولو
تعين للفرض لما بقي النفل مشروعا كما في شهر رمضان فثبت انه غير
متعين الا ان الاداء متى تعين بالاداء لم يبق النفل فيه مشروعا ولابي يوسف
ان اشهر الحج من العام الاول متعينة للاداء فلا يحل له التاخير عنها
كوقت الظهر للظهر وانما قلنا هذا لان الخطاب بالاداء لحقه في هذا
الوقت وهذا واحد لا مزاحم له لان المزاحم لا يثبت الا بادراك وقت
اخر وهو مشكوك لانه لا يدركه الا بالحيوة اليه والحيوة والممات في هذه
المدة سواء في الاحتمال فلا يثبت الادراك بالشك فبقي هذا الوقت متعينا
بلا معارضة ونصير الساقط بطريق التعارض كالساقط بطريق الحقيقة

بانه

فيصير كوقت الظهر في التقدير بخلاف الصوم لان تاخيره عن اليوم
الاول لا يفوته والتعارض للحال غير قائم لان الحيوة الى اليوم
الثاني غالب والموت في مثله واحده بالنجاة نادر فلا يترك الظاهر
بالنادر واذا كان كذلك استوت الايام كلها كانه ادركها جملة
مخير بينها او لم يتعين اولها ولا يلزم ان التنفل به مشروع لانا
انما اعتبرنا التعين احتياطا واحترازا عن الفوت فظهر ذلك في
حق المأثم لا غير فاما ان يبطل اختياره في التقصير والمأثم فلا ولا يلزم
اذا ادرك العام الثاني لانا انما عيّنا الاول لوقوع الشك فاذا
ادركه وذهب الشك صار الثاني هو المتعين وسقط الماضي
لان الماضي لا يحتمل الاداء بعد مضيه في ادراك الثالث شك في عام
الثاني مقام الاول ومن حكم هذا الاصل ان وقت الحج طرف له
لا معيار الا ترى انه يفضل عن ادائه وان الحج افعال عرفت باسمائها
وصفاتها لا بمعيارها فاشبه وقت الظهر فلا يدفع غيره من جنسه
ولهذا قلنا ان التطوع بالحج يصح ممن عليه حج الاسلام كالنفل ممن
عليه الظهر وقال الشافعي لما عظم امر الحج استحسنا الحجر عن
التطوع صيانة له واشفاقا عليه وهو نظير حجر السفيه فان
هذا من السفه ومثل هذا مشروع فانه صح باطلاق النية وصح

اصله بلا نية ممن احرم عنه اصحابه عند الاغماء وباحرام الرجل عن
ابويه لكنا نقول الحجر عن هذا يفوت الاختيار وهذا بيّنا في
العبادات فقط لا تصح العبادة بلا اختيار لكن الاختيار في كل
بما يليق به والاحرام عندنا شرط بمنزلة الوضوء فصح بفعل غيره بدلالة
الامر فاما الافعال فلا بد من ان يجري على بدنه وجوازه عند الاطلاق
بدلالة التعيين من المؤدي اذ الظاهر انه لا يقصد النفل وعليه حجة
الاسلام فصار التعيين بمعنى في المؤدي لا في المؤدى فاذا نوى النفل
فقد جاء صريح بخلافه فبطلت بخلاف شهر رمضان لانه متعين لا مزاحم
له في وقته لا لمعنى في المؤدي وهذا كنقد البلد لما تعين لمعنى في
المؤدي وهو تيسير اصابته دلالة يبطل عند التصريح بغيره واما
المطلق عن الوقت فعلى التراخي خلافا للكرخي على ما اشرنا اليه
ومن هذا الاصل

باب النهي

والنهي المطلق نوعان نهي عن الافعال الحسية مثل الزنا والقتل
وشرب الخمر ونهي عن التصرفات الشرعية مثل الصوم والصلوة
والبيع والاجارة وما اشبه ذلك فالنهي عن الافعال الحسية دلالة
على كونها قبيحة في انفسها لمعنى في اعيانها بلا خلاف الا اذا
قام الدليل على خلافه واما النهي المطلق عن التصرفات الشرعية

فيقتضي قبحا لمعنى في غير المنهي عنه لكن متصلا به حتى يبقى المنهي عنه
مشروعا مع اطلاق النهي وحقيقته وقال الشافعي بل مقتضى هذا
القسم قبح في عينه حتى لا يبقى مشروعا اصلا بمنزلة القسم الاول الا
ان يقوم الدليل بخلافه اما ما احتمله النهي وهو حقيقة على اختلاف
الاصول وبيان هذا الاصل في صوم يوم العيد وايام التشريق
والربوا والبيع الفاسد انها مشروعة عندنا باحكامها وعنده
باطلة منسوخة لا حكم لها احتج الشافعي بان العمل بحقيقة كل
قسم واجب لا محالة اذ الحقيقة اصل في كل باب والنهي في اقتضاء القبح
حقيقة بمنزلة الامر في اقتضاء الحسن حقيقة ثم العمل بحقيقة الامر واجب
حتى كان حسنا لمعنى في عينه الا بدليل فكذلك النهي في صفة القبح وهذا
لان المطلق من كل شيء يتناول الكامل منه ويحمل القاصر والكامل في
صفة القبح فيما قلنا ومن قال بانه يكون مشروعا في الاصل قبيحا
في الوصف فيجعله مجازا في الاصل حقيقة في الوصف وهذا ابطال
الحقيقة بل الاصل واذا ثبت هذا الاصل كان لتخريج الفروع
طريقان احدهما ان يعلم المشروع باقتضاء النهي والثاني ان يعلم
بحكمه وبيان ذلك ان من ضرورة كون التصرف مشروعا ان يكون
مرضيا قال الله تعالى شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا وللمشروعات

درجات

درجات وادناها ان يكون مرضيا وكون الفعل قبيحا منهيا ينافي
هذا الوصف وان كان داخلا في المشية والقضاء والحكم كالكفر
وساير المعاصي فانها بمشية الله وقضاء الله وحكمه توجد لا برضاه
فصار النهي عن هذه التصرفات نسخا بمقتضاه وهو التحريم السابق
والثاني ان من حكم النهي وجوب الانتهاء وان يصير الفعل على خلاف
موجبه معصية هذا موجب حقيقته وبين كونه معصية وبين كونه مشروعا
وطاعة تضاد وتناف ولهذا لم تثبت حرمة المصاهرة بالزنا لانها
شرعت نعمة يلحق بها الاجنبية بالامهات والزنا حرام محض فلم
يصلح سببا لحكم شرعي هو نعمة وكذلك الغصب لا يفيد الملك لما قلنا
ولا يلزم اذا جامع المحرم او احرم مجامعا انه يبقى مشروعا مع
كونه فاسدا لان الاحرام منهي لمعنى الجماع وهو غيره لا محالة
لكنه محظوره فصار مفسدا والاحرام لازم شرعا لا يحتمل الخروج
باختيار العباد فمفسده لم يسقط بجناية الجاني وكلامنا فيما
يعدم شرعا فهذا لا يسقط بجناية الجاني ولا يلزم الطلاق في
الحيض او في طهر الجماع لانه منهي عنه لمعنى في غيره وهو الضرر بالمراة
بتطويل العدة او تلبيس امر العدة عليها ولهذا لم يكن سفر
المعصية سببا للرخصة للنهي ولا يملك الكافر مال المسلم بالاستيلاء

للنهي ايضا فلم يصلح سببا مشروعا ولا يلزم الظهار لان كلامنا في
حكم مطلوب يتعلق بسبب مشروع له اسمي سببا والحكم به مشروعا
مع ورود النهي عليه فاما ما هو حرام غير مشروع تعلق به جزاء زاجر
عنه فيعتمد حرمة سببه كالقصاص ليس بحكم مطلوب بسبب
مشروع بل جزاء شرع زاجرا فاعتمد حرمة سببه ولنا ما
احتج به محمد رحمه الله في كتاب الطلاق ان صيام العيد وايام
التشريق منهي والنهي لا يقع على ما لا يتكون وبيانه ان النهي يراد به عدم
الفعل مضافا الى اختيار العباد وكسبهم فيعتمد تصوره ليكون العبد
مبتلى بين ان يكف عنه باختياره فيثاب عليه وبين ان يفعله باختياره
فيلزمه جزاؤه والنسخ اعلام الشيء شرعا لينعدم فعل العبد
لعدم المشروع بنفسه ليصير امتناعه بناء على عدمه وفي النهي يكون
عدمه بناء على امتناعه وهما في طرفي نقيض فلا يصح الجمع محال
والحكم الاصلي في النهي ما ذكرنا فاما القبح فوصف قائم بالنهي
مقتضى به تحقيقا لحكمه فكان تابعا فلا يجوز تحقيقه على وجه
يبطل به ما اوجبه واقتضاه فيصير المقتضي دليلا على الفساد
بعد ان كان دليلا على الصحة فيجب العمل بالاصل في موضعه
العمل بالمقتضى بقدر الامكان وهو ان يجعل القبح وصفا للمشروع

وهو النهي في موضع ورد فيه النهي

وهو النهي الذي يقتضي النهي

فيصير

بعد الوجود
لان التقوم لا يسبق الوجود وبعد الوجود
لا يسبق الاحراز والاشياء والاعيان لا تصير
متقومة الا بعد احرازها
هل الاوصاف الا ان يبنى على جواز العقد
العقد شرعيا بناء على ثبت التقوم في
فلا يثبت في موضع العقد في حكم العقد
حكم العقد خاصة ولان التقوم هذا الحكم الا ترى
ثبت بقيام العين مقامها وهذا جائز بالتراضي
ان ضمان العقد فاسدا كان او جائزا بالتراضي وضمان العدوان
فوجب بناء التقوم على التراضي والوجوب عليهما في التقوم
تعتمد الاوصاف العين ولان التفاوت بين ما يبقى والتقوم
على ما عرف ولان التفاوت العام يتفاوت فاحش
العوض ومن العوض علم الشرع في العدوان
فلا يصلح امثاله مدعى على العقود مشروعه
بخلاف ضمان العقد لان العقود
ثبتت على الوسع والتراضي باعتبار الحاجة
اليها وسقط اعتبار هذا التفاوت الا ترى
ان اعتبار هذا التفاوت في باب العقود لا يبطله
اصلا واعتباره في ضمان العدوان يبطل حكمها
اصلا لانه يوجب الى اهدار الجزاء لانه
لتحرز الالم عدمه بنسبه واهدار التفاوت
يوجب ضرر الزنا للفاحش الدار الاخرة
فلم يجب المثل بين الجائر والفاسد لان ذلك
يؤدي الى الحرج فلم يعتبر فيما شرع ضرورة
واما القضاء بمثل غير معقول

نصيب القبح وصفا مشروعا باصله غير مشروع بوصفه فصيرنا سبيلا
هذا غاية تحقيق هذا الاصل فاما الشافعي فقد حقق المتضاد وابطل
المقتضي وهذا في غاية المناقضة والفساد فان قيل هذا صحيح
في الافعال الحسية لانها لا تنعدم بصفة القبح فاما الشرعية فتنعدم
لما قلنا فلا بد من اقامة الدلالة على ان المشروعات تحتمل هذا الوصف
قلنا قد وجدنا المشروع يحتمل الفساد بالنهي كالاحرام
والطلاق الحرام والصلوة الحرام والصوم المحظور يوم الشك وما
اشبه ذلك فوجب اثباته على كل الوجوه رعاية لمنازل المشروعات
ومحافظة لحدودها وعلى هذا الاصل يخرج الفروع
كلها منها ان البيع بالخمر منهي بوصفه وهو الثمن لان الخمر مال غير
متقوم فصلح ثمنا من وجه دون وجه فصار فاسدا لا باطلا ولا
خلل في ركن العقد ولا في محله فصار قبيحا بوصفه مشروعا باصله
وكذلك اذا اشترى خمرا بعبد لان كل واحد منهما ثمن لصاحبه فلم ينعقد
في الخمر لعدم محله وانعقد في العبد لوجود محله وفسد بفساد ثمنه
بخلاف الميتة لانه ليس بمال ولا متقوم فوقع العقد بلا ثمن وهو غير مشروع
وكذلك جلد الميتة لانه ليس بمال ولا متقوم وكذلك بيع الربوا مشروع
باصله وهو وجود ركنه في محله غير مشروع بوصفه وهو الفضل
في العوض

فصار فاسدا لا باطلا وكذلك الشرط الفاسد في البيع مثل الربوا
ولهذا قلنا في قوله تعالى ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا ان النهي بعدم
الوصف من شهادته وهو الاداء دون الاصل فصار فاسدا ومنها
صوم العيد وايام التشريق حسن مشروع باصله وهو الامساك
لله تعالى وقت طاعة وقربة قبيح بوصفه وهو الاعراض عن الضيافة
الموضوعة في هذا الوقت بالصوم فلم يبطل الطاعة معصية بل هو طاعة
انضم اليه وصف هو معصية الا ترى ان الصوم يقوم بالوقت ولا فساد فيه
والنهي يتعلق بوصفه وهو انه يوم عيد فصار فاسدا ومعنى الفاسد
ما هو غير مشروع بوصفه مثل الفاسد من الجواهر ولهذا صح
النذر به لانه نذر بالطاعة انما وصف المعصية متصل بذاته فعلا
لا باسمه ذكرا وبيانه على وجه يعقل ان الناس اضياف الله تعالى على
يوم العيد والمتناول من حيث الشهوات باصله طيب بوصفه فصار
تركه طاعة باصله معصية بوصفه على مثال البيع الفاسد ولهذا
قلنا في ظاهر الرواية انه لا يلزم بالشروع لان الشروع فيه متصل بالمعصية
فامر بالقطع حقا لصاحب الشرع فصار مضافا الى صاحب الشرع
فبرئ العبد عن عهدته ومنها الصلوة وقت طلوع الشمس ودلوكها
مشروعة باصلها اذ لا قبح في اركانها وشروطها والوقت صحيح
باصله

فاسد

فاسد بوصفه وهو انه منسوب الى الشيطان كما جاءت به السنة
الا ان الصلوة لا توجد بالوقت لانه ظرفها لا معيارها وهو سببها
فصارت الصلوة ناقصة لا فاسدة فقيل لا يتادى به الكامل ويضمن
بالشروع والصوم يقوم بالوقت ويعرف به فازداد الاثر فصار
فاسدا فلم يضمن بالشروع والنهي عن الصلوة في ارض مغصوبة متعلق بما
ليس بوصف فلم يفسد وكذلك البيع وقت النداء وهذا بخلاف بيع الحر
والمضامين والملاقيح لانه اضيف الى غير محله فلم ينعقد فصار النهي
مجازا عن النفي وهذه الاستعارة صحيحة لما بينهما من المشابهة ولا خلاف
فيما انما الكلام في حكم حقيقته وكذلك صوم الليالي لان الوصال غير
مشروع ولا يمكن والنهار هو المتعين لشهوة البطن غالبا فتعين للصوم
تحقيقا للابتلاء فصار النهي مستعارا عن النفي ولا يلزم النكاح بغير
شهود لانه منفي بقوله عليه السلام لا نكاح الا بشهود فكان نسخا وابطالا
وانما سقط الحد وثبت النسب والعدة لشبهة العقد ولان النكاح
شرع لملك ضروري لا ينفصل عن الحل حتى لم يشرع مع الحرمة ومن
قضية النهي التحريم فبطل العقد بمضادة تثبت بمقتضى النهي بخلاف البيع
لانه وضع لملك العين والتحريم لا يضاده لان الحل فيه تابع الا ترى انه
شرع في موضع الحرمة وفيما لا يحتمل الحل اصلا كالامة المجوسية والعبد و
البهائم

وكذلك الخمر وكذلك نكاح المحارم منفي لعدم محله ولفظ النهي في
قوله ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم من النساء مستعار عن النفي وأما استيلاء
أهل الحرب فإنما صار منهيا بواسطة العصمة وهي ثابتة في حقنا دون أهل
الحرب لانقطاع ولايتنا عنهم ولأن العصمة متناهية بتناهي سببها و
هو الإحراز فسقط النهي في حكم الدنيا وأما الملك بالغصب فليس
مقصودا به بل شرطا لحكم شرعي وهو الضمان لأنه مشروع جبرا
ولا جبر مع بقاء الأصل على ملكه إذ الجبر يعتمد الفوات وشرط الحكم
تابع له فصار حسنا لحسنه وإن قبح لو كان مقصودا به وفي ضمان
المدبر قلنا بزوال المدبر عن ملك المولى لكونه مالا مملوكا تحقيقا
لشرط المشروع وهو الضمان ولا يدخل في ملك المشتري صيانة لحقه
ولأن ضمان المدبر جعل مقابلا بما فات وهو اليد دون الرقبة وهذا
وهذا طريق جائز لكن لا يصار إليه عن المقابلة بالرقبة إلا عند العجز
والضرورة فالطريق الأول أصح وهذا جائز وأما الزنا فلا يوجب
حرمة المصاهرة أصلا بنفسه إنما هو سبب للماء والماء سبب للولد وجودا
والولد هو الأصل في استحقاق الحرمات ولا عصيان ولا عدوان فيه
ثم يتعدى منه إلى أطرافه ويتعدى إلى أسبابه وما يعمل بقيامه
مقام غيره فإنما يعمل بعلة الأصل ألا ترى أن التراب لما قام

مقام

أي على المسلم

شرعي

دائما

بأن يجعل المال مقابلة بما ليس بمال كاليد

وهي الوطء والقبلة والملامسة والنكاح

مقام الماء نظرا إلى كونه طهورا سقط وصف التراب فكذلك
يهدر وصف الزنا بالحرمة لقيامه مقام ما لا يوصف بذلك في إيجاب
حرمة المصاهرة وأما سفر المعصية فغير منهي لمعنى فيه لأنه من حيث إنه
خروج مديد مباح وإنما العصيان في نحو قطع الطريق أو التمرد
على المولى وهو مجاور له فكان كالبيع وقت النداء ولا يلزم على هذا
النهي عن الأفعال الحسية لأن القول بكمال القبح فيها وهو معنى مع
كمال المقصود ممكن على ما قلنا والنهي في صفة القبح ينقسم انقسام
الأمر ما قبح لعينه وضعا مثل الكفر والكذب والعبث وما قبح ملحقا
بالقسم الأول وهو بيع الحر والمضامين والملاقيح لأن البيع لما وضع
لتمليك المال كان باطلا في غير محله وما قبح لمعنى في غيره وهو البيع
وقت النداء والصلاة في أرض مغصوبة وما قبح لمعنى في غيره وهو ملحق
به وصفا وذلك مثل البيع الفاسد وصيام يوم النحر والنهي عن الأفعال
الحسية يقع على القسم الأول وعن الأمور المشروعة يقع على هذا القسم
الذي قلنا إنه ملحق به وصفا

باب معرفة أحكام العموم

العام عندنا يوجب الحكم فيما يتناوله
قطعا ويقينا بمنزلة الخاص فيما يتناوله والدليل على أن المذهب هذا
الذي حكينا أن أبا حنيفة رحمه الله قال إن الخاص لا يقضي على العام بل

يجوز

ان نسخ الخاص به مثل حديث العرنيين في بول ما يوكل لحمه
نسخ وهو خاص بقول النبي عليه السلام استنزهوا البول ومثل قوله
عليه السلام ليس فيما دون خمسة اوسق صدقة نسخ بقوله ما سقته السما ففيه
العشر ولما ذكر محمد رح فيمن اوصى بخاتم لانسان ثم بالفص منه لاخر
بكلام مفصول ان الحلقة للاول والفص بينهما وانما استحقه الاول بالعموم
والثاني بالخصوص وهذا قولهم جميعا وقالوا في بيان المسائل والمضاد
اذا اختلفا في العموم والخصوص ان القول قول من يدعي العموم
ولولا استواؤهما وقيام المعارضة بينهما لما وجب الترجيح بدلالة
الحقد وقد قال عامة مشايخنا ان العام الذي لم يثبت خصوصه
لا يحتمل الخصوص بخبر الواحد والقياس وهذا هو المشهور واختاره
القاضي الشهيد في كتاب الغرر فيثبت بهذه الجملة ان المذهب عندنا
ما قلنا ولهذا قلنا ان قول الله تعالى ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه
عام لم يلحقه خصوص لان الناسي في معنى الذاكر لقيام الملة مقام
الذكر فلا يجوز تخصيصه بالقياس وخبر الواحد وكذلك قوله عز وجل وكان
امنا لم يلحقه الخصوص فلا يصح تخصيصه بالاحاد والقياس وقال الشافعي
العام يوجب الحكم لا على اليقين على هذا دلت مسائله وقال بعض
الفقها الوقف واصله في كل عام حتى يقوم الدليل وقال بعضهم بل
يثبت فيه

اخص الخصوص اما من قال بالوقف فقد احتج بان اللفظ العام مجمل فيما
اريد به لاختلاف اعداد الجمع الا ترى انه يوكد بما يفسره فيقال جاني
القوم اجمعون وكلهم فلما استقام تفسيره بما يوجب الاحاطة علم انه
كان مجملا الا ترى ان الخاص لا يوكد بمثله يقال جاني زيد نفسه لا جميعه لانه
يحتمل المجاز دون البيان فلا يوكد بالجميع وقد ذكر الجمع واريد به البعض مثل
قوله تعالى الذين قال لهم الناس ان الناس قد جمعوا لكم وانما هو واحد
فلذلك وجب الوقف ووجه القول الاخر ان الاخص وهو الثلاثة من الجماعة والواحد
من الجنس متيقن فوجب القول به ووجه قولنا والشافعي انه موجب لان
العموم معنى مقصود بين الناس شرعا وعرفا فلم يكن بد من ان يكون له
لفظ وضع له لان الالفاظ لا تقصر عن المعاني الا ترى ان من اراد ان
يعتق عبيده كان السبيل فيه ان يعمهم فيقول عبيدي احرار والاحتجاج
بالعموم من السلف متوارث وقد احتج ابن مسعود رضي الله عنه في الحامل
انه نسخ سائر وجوه العدد بقوله واولات الاحمال اجلهن وقال انه اخرهما
نزولا فصار ناسخا للخاص الذي في سورة البقرة فدل على ما قلنا انه
موجب مثل الخاص واحتج علي رضي الله عنه في تحريم الجمع بين الاختين وطئا
بملك اليمين وقال احلتهما اية وهو قوله تعالى الا على ازواجهم او ما ملكت ايمانهم
وحرمتهما اية وهو قوله تعالى وان تجمعوا بين الاختين فصار التحريم اولى

وذلك عام كله ثم قال الشافعي كل عام يحتمل إرادة الخصوص من المتكلم فتمكنت فيه الشبهة فذهب اليقين ولنا أن الصيغة متى وضعت لمعنى كان ذلك المعنى واجبا به حتى يقوم الدليل على خلافه وإرادة الباطن لا يصلح دليلا لأنا لم نكلف درك الغيب فلا يبقى له عبرة أصلا والجواب عما احتج به أهل المقالة الأولى أنا ندعي أنه موجب لما وضع له لا أنه محكم لما وضع له ولما كان محتملا أن يراد به بعضه فصح توكيده بما يحسم باب الاحتمال ليصير محكما كالخاص يحتمل المجاز فيؤكد بما يقطعه كما بما نفسه فقال جاءني زيد نفسه لأنه قد يحتمل غير المجيء مجازا والله أعلم

باب العام إذا لحقه خصوص

فإن لحق العام خصوص فقد اختلف فيه فقال أبو الحسن الكرخي لا يبقى حجة أصلا سواء كان الخصوص معلوما أو مجهولا وقال غيره إن كان الخصوص معلوما بقي العام فيما وراء المخصوص على ما كان وإن كان الخصوص مجهولا سقط حكم العموم وقال بعضهم إن كان الخصوص معلوما بقي العام فيما وراءه على ما كان وأما إذا كان مجهولا فإن دليل الخصوص يسقط فعلى قول الكرخي بطل الاستدلال بعامة العمومات لما دخلها من الخصوص وعلى القول الثاني لا يصح الاستدلال بآية السرقة وآية الربا لأنه دون ثمن المجن خص من آية السرقة وهو مجهول وخص الربا من قوله وأحل الله البيع

هو قصر اللفظ العام على بعض أفراده بدليل مستقل ...

[illegible]

وهو مجهول كذلك تخصيص الحد ودلال مواضع الشبهة منها مخصوصة
وفيه ضرب جهالة واختلاف والصحيح من مذهبنا ان العام بقي حجة بعد
الخصوص معلوما كان الخصوص او مجهولا الا ان فيه ضرب شبهة وذلك مثل
قول الشافعي في العموم قبل الخصوص ودلالة صحة هذا المذهب اجماع السلف
على الاحتجاج بالعموم ودلالة ان ذلك شبهة اجماعهم على جواز تخصيصه
بالقياس والآحاد وذلك دون خبر الواحد حتى صحت معارضته بالقياس
اما الكرخي فقد احتج بان دليل الخصوص اذا كان مجهولا اوجب جهالة في الباقي لان
الخصوص بمنزلة الاستثناء لانه يبين انه لم يدخل تحت الجملة كالاستثناء واذا كان
معلوما احتمل ان يكون معلولا وهو الظاهر لان دليل الخصوص نص قائم بنفسه
يصح تعليله ولا يدرى اي القدر من الباقي صار مستثنى فيصير بمنزلة جهالة
المخصوص ووجه القول الثاني ان دليل الخصوص اذا كان مجهولا لغي لانه
واذا كان معلوما بقي العام موجبا في الباقي لان دليل الخصوص بمنزلة الاستثناء
على ما قلنا فلا يؤثر في الباقي مثل الاستثناء لا يحتمل التعليل فكذلك هذا ووجه
القول الاخر ان دليل الخصوص لما كان مستقلا بنفسه حتى لو تراخى كان
نسخا سقط بنفسه اذا كان مجهولا لان المجهول لا يصلح دليلا بخلاف
الاستثناء لانه وصف قائم بالاول فاوجب جهالة فيه وهذا قائم بنفسه معارض
للاول ودليلنا ما قلنا ان دليل الخصوص يشبه الاستثناء بحكمه لما قلنا

انه بيّن انه لم يدخل في الجملة الا ترى انه لا يكون الا مقارنا ويشبه الناسخ بصيغته
لانه نص قائم بنفسه فلم يجز الحاقه باحدهما بعينه بل وجب اعتباره في
كل باب بنظيره فقلنا اذا كان دليل الخصوص مجهولا اوجب جهالة في الاول
حكمه اذا اعتبر بالاستثناء وسقط في نفسه بصيغته اذا اعتبر بالناسخ وحكمه
قائم بصيغته فصار الدليل مشتبها فلم يبطل بالشك وكذلك اذا
كان الخصوص معلوما لانه يحتمل ان يكون معلولا وعلى احتمال التعليل يكون
مخصوصا من الجملة كانه لم يدخل الا على سبيل المعارضة للنص فوجب العمل
به فيصير قدر ما يتناوله النص مجهولا هذا على اعتبار صيغة النص وعلى
اعتبار حكمه لا يصح التعليل لانه شبيه بالاستثناء وهو عدم والعدم
لا يعلل فدخلت الشبهة ايضا وقد عرف موجبا فلا يبطل بالاحتمال وهذا
بخلاف الناسخ اذا ورد في بعض ما يتناوله النص معلوما فان الحكم فيما
بقي لا يتغير لاحتمال التعليل لان الناسخ انما يعمل على طريق المعارضة
لا على بيان انه لم يدخل تحت الصيغة فيصير العلة معارضة للنص واما
ههنا فان التعليل يقع على ما وضح له دليل الخصوص وهو ان لا يدخل
تحت الجملة فلا يصير معارضا للنص فاذا ثبت الاحتمال فلم يخرج عن
الدلالة بالشك صار الدليل مشكوكا باصله فاشبه دليل القياس فصلح
ان يعارضه القياس بخلاف ما ثبت بخبر الواحد لانه يقين باصله فلم يصلح
ان يعارضه القياس

ونظير هذه الجملة من الفروع ان البيع اذا اضيف الى حر وعبد بثمن
واحد او الى حي وميت وخمر وخل فهو باطل لان احدهما لم يدخل تحت العقد
فبقي الاخر داخلا بالحصة وكذلك اذا قال بعت منك هذين العبدين بالف
درهم الا هذا بحصته من الالف فصارت هذه الجملة نظير الاستثناء واذا
باع عبدين فمات احدهما قبل التسليم او استحق او وجد مدبرا او مكاتبا
صح البيع في الباقي لان الاخر دخل في البيع وكذلك المدبر والمكاتب يدخلان
في البيع وانما امتنع الحكم صيانة لحقهما فصار الاخر باقيا في العقد
بحصته فصار هذا من قسم دليل النسخ ونظير دليل الخصوص مسألة خيار
الشرط قال في الزيادات في رجل باع عبدين بالف درهم على انه
بالخيار في احدهما ان البيع لا يصح حتى يعين الذي فيه الخيار ويسمي ثمنه
فاما اذا اجمل الثمن او لم يعين الذي فيه الخيار او عين احدهما ولم يعين
الاخر لم يجز البيع لان الخيار لا يمنع الدخول في الايجاب ويمنع الدخول
في الحكم فصار في السبب نظير دليل النسخ وفي الحكم نظير الاستثناء فقلنا
لا بد من اعلام الثمن والمبيع لجواز البيع بمنزلة الحر والعبد واذا اعلم
العقد واعلام الحصة صح البيع ولم يعتبر الذي شرط فيه الخيار شرطا فاسدا
في الاخر بخلاف الحر والعبد وما شاكل ذلك في قول ابي حنيفة رحمه الله
انه يصير شرطا فاسدا في الاخر لا محالة فيفسد به البيع والله اعلم

باب ألفاظ العموم الفاظ العموم قسمان عام بصيغته
ومعناه وعام بمعناه دون صيغته اما العام بصيغته ومعناه
فهو صيغة كل جمع مثل الرجال والنسا والمسلمين والمسلمات والمشركين
والمشركات وما اشبه ذلك لان صيغته موضوعة للجمع واما معناه
فكذلك لانه شامل الكل ما يطلق عليه ادنى الجمع بلا نه ذكر ذلك محمد
رحمه الله صريحا في كتاب السير الا نفال وفي غيره فصار هذا الاسم
عاما متناولا جميع ما يطلق عليه من غير الثلاثة الى ما يتناوله فصار
ادنى وله هذا قلنا في رجل قال ان اشتريت عبيدا فعلي كذا او ان
تزوجت نسا ان ذلك يقع على الثلاثة فصاعدا لما قلنا والكلمة
عامة لكل قسم يتناوله وقد يصير هذا النوع مجازا عن الجنس اذا
دخله لام المعرفة لان لام المعرفة للعهد ولا عهد في اقسام
الجموع فجعل للجنس ليستقيم تعريفه وفيه معنى الجمع ايضا لان
كل جنس يتضمن الجمع فكان فيه عملا بالوصفين ولو حمل على حقيقته
بطل حكم اللام اصلا فصار الجنس اولى قال الله تعالى لا يحل لك النساء
من بعد وقال اصحابنا فيمن قال ان تزوجت النساء او اشتريت
العبيد فامرأته طالق ان ذلك يقع على الواحد فصاعدا
لما قلنا انه صار عبارة عن الجنس فسقطت حقيقة الجمع واسم الجنس

أي الجنس معهود في الذهن

يقع على الواحد على ان كل الجنس الا يرى انه لو لا غيره لكان كلا فان
ادم عليه وحده كان كل الجنس للرجال وحواء عليها السلام وحدها كانت كل الجنس للنساء
فلا يسقط هذه الحقيقة بالمزاحمة فصار الواحد للجنس مثل الثلاثة للجمع
فكما كان اسم الجمع واقعا على الثلاثة فصاعدا كان اسم الجنس واقعا على
الواحد فصاعدا فصار كرجل لا اشترى الماء انه يقع على القليل على احتمال
الكل واما العام بمعناه دون صيغته فانواع منها ما هو فرد
وضع للجمع مثل الرهط والقوم ونحو ذلك مثل الطائفة والجماعة فصيغة
رهط وقوم مثل زيد وعمرو ومعناهما الجمع ولما كان فردا بصيغته
جمعا بمعناه كان اسما للثلاثة فصاعدا الا الطائفة فانه اسم للواحد
فصاعدا كذلك قال ابن عباس رضي الله عنه في قوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة
منهم طائفة انه يقع على الواحد فصاعدا لانه نعت فرد صار جنسا
بعلامة الجماعة ومن ذلك كلمة من قال رضي الله عنه يحتمل العموم والخصوص
قال الله تعالى ومنهم من يستمعون اليك ومنهم من ينظر اليك واصلها العموم قال
النبي عليه السلام من دخل دار ابي سفيان فهو آمن وقال اصحابنا فيمن قال
لعبيده من شاء من عبيدي العتق فهو حر فشاؤا جميعا عتقوا فاما اذا
قال من شئت من عبيدي عتقه فاعتقه فقد قال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله
للمامور ان يعتقهم جميعا لان كلمة من عامة وكلمة من للتمييز فيبقى من غير مثل

أي من حيث الاستعمال

قوله تعالى فاخشوا الرهن من الاولياء وقال ابو حنيفة يعتقهم الا واحدا
منهم لان المولى جمع بين كلمة العموم والتبعيض فصار الامر متناولا بعضا
عاما فاذا قصر عن الكل بواحد كان عملا بهما وهذا حقيقة التبعيض
وكذلك قوله من شاء من عبيدي عتقه فهو حر يتناول البعض الا انه موصوف
بصفة عامة فسقط بها الخصوص وهذه الكلمة تحتمل الخصوص لانها
وضعت مبهمة في ذوات من يعقل مثاله ما قال في السير الكبير من دخل
منكم هذا الحصن اولا فله من النفل كذا فدخل واحد فله نفله فان دخل
اثنان معا او اكثر معا بطل النفل لان الاول اسم لفرد سابق فلما قرنه
بهذه الكلمة دل ذلك على الخصوص فتعين به احتمال الخصوص وسقط
العموم فلم يجب النفل الا لواحد متقدم ولم يوجد وقسم آخر كلمة كل
وهي للاحاطة على سبيل الافراد قال الله تعالى كل نفس ذائقة الموت
ومعنى الافراد ان يعتبر كل مسمى منفردا ليس معه غيره وهذا معنى ثبت
بهذه الكلمة لغة فيما اضيفت اليه كانها صلة حتى لم تستعمل مفردة وهي
تحتمل الخصوص ايضا مثل من الا انها عند العموم تحتمل الاحاطة على الافراد
فاذا دخلت على النكرة اوجبت العموم مثل الرجال تقول كل امرأة اتزوج
فهي طالق ولا تصحب الافعال الا بصلة فاذا وصلت اوجبت عموم الافعال
مثل قوله تعالى كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها وعلى ذلك

فان كلمة من غير متعرضة للشمول والافراد [illegible]
وكلمة كل ... على وجه الافراد

مسائل اصحابنا وبيان ما قلنا ان الفرق بين كل ومن فيما قاله محمد بن الحسن رحمه الله
في السير الكبير من دخل منكم هذا الحصن اولا فله كذا فدخل عشرة معا بطل
النفل ولو قال كل من دخل منكم هذا الحصن اولا فله كذا فدخل عشرة معا
فوجب لكل رجل منهم النفل كاملا على حياله لما قلنا انه يوجب الاحاطة
على سبيل الافراد فاعتبر كل واحد منهم على حياله وهو اول من لحق
من تخلف من الناس وفي كلمة من وجب اعتبار جماعتهم وذلك ينافي الاولية
ولو دخل العشرة فرادى في مسئلة كل كان النفل للاول لانه هو الاول من
كل وجه وهي تحتمل الخصوص فسقط عنها الاحاطة فصارت للخصوص
وقسم آخر كلمة الجميع وهي عامة مثل كل الا انها توجب الاجتماع دون
الانفراد فصارت بهذا المعنى مخالفة للقسمين الاولين ولذلك صارت
موكدة لكلمة كل وبيان ذلك في قول محمد رحمه الله في السير الكبير جميع من دخل
هذا الحصن اولا فله كذا فدخل عشرة منهم ان لهم نفلا بينهم جميعا
ويصير النفل واجبا لاول جماعة يدخل فان دخلوا فرادى كان للاول لان
الجميع يحتمل ان يستعار لمعنى الكل وقسم آخر كلمة ما وهي عامة في
ذوات ما لا يعقل وصفات من يعقل تقول ما في الدار جوابه شاة او فرس
وتقول ما زيد وجوابه عاقل او عالم وقال اصحابنا رحمهم الله فيمن قال
لامته ان كان ما في بطنك غلاما فانت حرة فولدت غلاما وجارية
لم تعتق

لان البرهان يكون جميع ما في البطن غلاما قال الله تعالى لله ما في السموات
وما في الارض وكذلك كلمة الذي في مسائل اصحابنا وهذه في احتمال
الخصوص مثل كلمة من وعلى هذا يخرج قول الرجل لامراته طلقي نفسك
من الثلاث ما شئت ان على قولهما تطلق نفسها ثلاثا وعند ابي حنيفة
واحدة او ثنتين لما قلنا في الفصل الاول ويجوز ان يستعار كلمة ما بمعنى من
فهذه كلمات موضوعة غير معلولة وقسم اخر النكرة اذا اتصل
بها دليل العموم لان النكرة تحتمله اذا اتصل بها دليله مثل ما قلنا
في كلمة كل ودلائل عمومها ضروب وبيان ذلك ان النكرة في النفي
تعم وفي الاثبات تخص لان النفي دليل العموم وذلك ضرورة لا لمعنى في
صيغة الاسم وذلك انك اذا قلت ما جاءني رجل فقد نفيت مجيء رجل واحد
نكرة ومن ضرورة نفيه نفي الجملة ليصح عدمه بخلاف الاثبات لان مجيء
رجل واحد لا يوجب مجيء غيره ضرورة وهذا ضرب من دلائل العموم
وضرب اخر اذا دخله لام التعريف فيما لا يحتمل التعريف بعينه
لمعنى العهد وذلك مثل قوله تعالى والعصر ان الانسان لفي خسر اي هذا
الجنس وكذلك قوله تعالى والسارق والسارقة وقوله تعالى الزانية والزاني
ومثاله قول علمائنا في المراة التي اتزوج طالق واصل ذلك ان
لام المعرفة للعهد وهو ان تذكر شيئا ثم تعاوده فيكون ذلك معهودا

اي فهاهنا يكون اللام للعهد ليصير عاما لانه نص للجنس

قال الله تعالى كما ارسلنا الى فرعون رسولا فعصى فرعون الرسول اي هذا الذي
ذكرنا فيكون الثاني هو الاول ومثاله قول علمائنا فيمن اقر بالف مقيدة
بصك ثم اقر به كذلك ان الثاني هو الاول واذا كان كل واحد منهما نكرة كان
الثاني غير الاول عند ابي حنيفة رح الا ان يتحد المجلس فيصير دلالة على معنى
العهد وعند ابي يوسف ومحمد رح يحمل الثاني على الاول وان اختلف المجلس
لدلالة الحال على معنى العهد وكذلك قال ابن عباس رضي الله عنه في قوله تعالى فان مع
العسر يسرا لن يغلب عسر واحد يسرين لان العسر اعيد معرفة واليسر اعيد نكرة
ان صحت هذه الحكاية عنه وفيه نظر عندنا واذا تعذر معنى العهد حمل
على الجنس ليكون تعريفا له مثل قولك فلان يحب الدينار اي هذا الجنس اذ
ليس فيه عين معهود وذلك مثل قول الرجل انت طالق الطلاق وضرب
اخر من دلائل العموم وصف عام مثل قول الرجل لا اكلم احدا الا رجلا
كوفيا ولا اتزوج امراة الا امراة كوفية والله لا اقربكما الا يوما اقربكما فيه
ان المستثنى في هذا كله عام لعموم وصفه والنكرة تحتمل ذلك ومن هذا
الضرب كلمة اي وهي نكرة يراد بها جزء مما يضاف اليه على هذا اجماع اهل
اللغة قال الله تعالى ايكم ياتيني بعرشها ولم يقل ياتوني وقال اي الرجال اتاك
وقال محمد رح اي عبيدي ضربك فهو حر فضربوه انهم يعتقون ولم يقل
ضربوك فثبت انها كلمة فرد لكنها متى وصفت بصفة عامة عمت بعمومها

كسائر النكرات في موضع الاثبات فاذا قال اي عبيدي ضربك فقد
وصفها بالضرب فصارت عامة واذا قال اي عبيدي ضربته فقد قطع الوصف
عنها فلم يعتق الا واحد وعلى ذلك مسائل اصحابنا وكذلك اذا قال ايكم
حمل هذه الخشبة فهو حر وهي لا يحملها واحد فحملوا عتقوا وان
كان يحملها واحد فحملوا كلهم فرادى عتقوا وان اجتمعوا على ذلك
لم يعتقوا لان المراد به فيما يخف حمله انفراد كل واحد منهم في العادة
لاظهار الجلادة. فاما النكرة المفردة في موضع الاثبات انها تخص عندنا
ولا تعم الا انها مطلقة وقال الشافعي هي توجب العموم ايضا حتى قال في
قول الله تعالى فتحرير رقبة انها عامة يتناول الصغيرة والكبيرة والبيضا
والسودا والكافرة والمومنة والصحيحة والزمنة وقد خص منها الزمنة
بالاجماع فصح تخصيص الكافرة منها بالقياس بكفارة القتل وقلنا هذه
مطلقة لا عامة لانها فرد يتناول واحدا على احتمال وصف دون وصف
والمطلق يحتمل التقييد وذلك نوع من العمل بالمطلق فصار نسخا وقد
جعل وجوب التحرير جزاء لامر فصار ذلك سببا لمذكور مطلقا بنكرة
وصار مقيدا بالملك لاقتضاء التحرير الملك لا على جهة الخصوص ولم يتناول
الزمنة لان الرقبة اسم للبنية مطلقا فلم يتناول ما هو هالك من وجه كذلك
المطلق يتخلص بما هو هالك من وجه فلم يدخل الزمن فاما ان يكون مخصوصا
فلا

وصار ما سمي اسم الخصوص نوعان الواحد فيما هو فرد بصيغته او
ملحق بالفرد اما الفرد فمثل قول الرجل والمرأة والانسان والطعام والشراب
وما اشبه ذلك الخصوص فيه الى ان يبقى الواحد واما الفرد بمعناه
مثل قوله لا اتزوج النساء ولا اشتري العبيد لانه يصح الخصوص حتى
يبقى الواحد واما ما كان جمعا صيغة ومعنى مثل قوله ان اشتريت عبيدا او
ان تزوجت نساء او ان اشتريت ثيابا فان ذلك يحتمل الخصوص الى الثلاثة
والطائفة يحتمل الخصوص الى الواحد بخلاف الرهط والقوم وهذا لان
ادنى الجمع ثلاثة نص محمد ذلك في السير الكبير وعلى هذا مسائل اصحابنا رحمهم الله
وقال بعض اصحاب الشافعي ان ادنى الجمع اثنان لما روي عن النبي صلى الله عليه
انه قال الاثنان فما فوقهما جماعة ولان اسم الاخوة يطلق على الاثنين في
قوله تعالى فان كان له اخوة فلامه السدس وفي المواريث والوصايا
يصرف الجمع الى المثنى بالاجماع ويستعمل المثنى استعمال الجمع في اللغة قال الله تعالى
نحن نعلمنا في الانس وقال الله تعالى فقد صغت قلوبكما ولا خلاف ان الامام
يتقدم اذا كان خلفه اثنان وفي المثنى اجتماع كما في الثلاثة ولنا
قول النبي عليه السلام الواحد شيطان والاثنان شيطانان والثلاثة ركب
ولنا ايضا دليل من قبل الاجماع ودليل من قبل المعقول اما من قبل الاجماع
فان اهل اللغة مجمعون على ان الكلام ثلاثة اقسام آحاد ومثنى وجمع

وعلى ذلك بنيت احكام اللغة فللمثنى صيغة خاصة لا تختلف وللواحد
ابنية مختلفة وكذلك الجمع يختلف ابنيته ايضا وليس للمثنى الا مثال واحد
وله علامات على الخصوص واجمع الفقهاء ان الامام لا يتقدم على الواحد
بل انه قسم منفرد واما المعقول فان الواحد اذا اضيف اليه
الواحد تعارض الفردان فلم يثبت الاتحاد ولا الجمع واما الثلاثة
فانما تعارض كل فرد اثنان فيسقط معنى الاتحاد اصلا وقد جعل
الثلاثة في الشرع حدا في ابلاء الاعذار فاما الحديث فمحمول على
المواريث والوصايا او على سنة تقدم الامام في الجماعة انه يتقدم على
المثنى كما يتقدم على الثلاث وفي المواريث ثبت الاختصاص بقوله فان
كانتا اثنتين فلهما الثلثان مما ترك والحجب مبني على الارث ايضا والوصية
تبنى عليه ايضا والمال قلنا ان الخبر محمول على ابتداء الاسلام حيث نهى
الواحد عن المسافرة واطلق الجماعة على ما دونها فاذا ظهر قوة المسلمين
قال الاثنان فما فوقهما جماعة واما الجماعة فانما تحمل للامام حتى شرطنا
في الجمعة ثلثة سوى الامام واما قوله فقد صغت قلوبكما فلان عامة اعضاء
الانسان زوج فالحق الفرد بالزوج لعظم منفعته كانه زوج وقد
جاء في اللغة خلاف ذلك وقولهم نحن فعلنا لانه يصح الامر واحد يحكي
عن نفسه وعن غيره كانه تابع له فلم يستقم ان يفرد ا بصيغة فاختير لهما
الجمع مجازا

اي جاز ايضا قلبا مما

كما

كما جاز للواحد ان يقول فعلنا كذا والله اعلم واما المشترك فحكمه
الوقف بشرط التامل ليترجح بعض وجوهه للعمل به واما المأول فحكمه
العمل به على احتمال السهو والغلط

باب معرفة احكام القسم الذي يليه وهو الظاهر والنص والمفسر والمحكم

وحكم الظاهر وجوب العمل بالذي ظهر منه وكذلك حكم النص وجوب العمل
بما وضح واستبان به على احتمال تاويل هو في حيز المجاز وحكم المفسر
وجوب العمل على احتمال النسخ وحكم المحكم وجوب العمل من غير
احتمال لما ذكرنا من تفاوت معاني هذه الالقاب لغة وانما يظهر
تفاوت هذه المنازل عند التعارض ليصير الادنى متروكا بالاعلى
وهذا اكثر امثلته في تعارض السنن والاحاديث ومثاله من مسائل
اصحابنا ما ذكره في كتاب الاقرار من الجامع رجل قال لاخر لي عليك
الف درهم فقال الاخر الحق اليقين الصدق كان كذلك تصديقا
ولو قال البر الصلاح لم يكن تصديقا ولو جمع بين البر والحق او البر
واليقين او البر والصدق حمل البر على الصدق في الحق اليقين فجعل
تصديقا ولو جمع بين الحق والبر او الصدق والصلاح جعل
ردا او لم يحمل تصديقا وحاصله ان الحق والصدق واليقين
من اوصاف الخبر وهي نصوص ظاهرة لما وضعت له مرادا له الوجود

للمخبر عنه فيكون جوابا على التصديق وقد يحتمل الابتدا مجازا اى الصدق
اولى بكن لم يعول واما البر فاسم موضوع لكل نوع من الاحسان لا اختصاص
له بالجواب فصار بمعنى المجمل فلم يصح جوابا بنفسه واذا قارنه نص او ظاهر
وهو ما ذكرنا حمل عليه واما الصلاح فلفظ لا يصلح صفة للحر بحال وهو
محكم في هذا المعنى فاذا ضم اليه ما هو ظاهر او نص حمل النص الذي هو
محتمل على المحكم الذي هو لا يحتمل فلم يكن تصديقا وصار كلاما مبتدا
فترجح البعض على البعض عند التعارض ومثاله ايضا قولنا فيمن
تزوج امراة الى شهر انه متعة لان التزوج نص لما وضع له فكان محتملا
ان يراد به المتعة مجازا فاما قوله الى شهر فمحكم في المتعة فيحمل النكاح مجازا فحمل
المحتمل على المحكم ومثال الظاهر الخفي وحكم النظر فيه ليعلم ان اختفاءه لمزية
او نقصان فيظهر المراد مثاله ان النص اوجب القطع على السارق ثم
احتيج الى معرفة حكم النباش والطرار وقد اختصا باسم خفي به المراد
وطريق النظر فيه ان النباش اختص به لقصور في فعله من حيث هو
سرقة لان السرقة اخذ المال على وجه المسارقة عن عين الحافظ الذي
قصد حفظه لكنه امر حفظه يعارض والنباش هو الاخذ الذي
يسارق عين من لعله يهجم عليه وهو لذلك غير حافظ ولا قاصد هذا
من الاول عن ان السرقة من المتبوع وكذلك معنى هذا الاسم دليل على خطر
المأخوذ

ومنها

وهذا الذي دل عليه اسم النباش في غاية التقصير والهوان في التعدية
بمثله الحدود خاصة باطل واما الطرار فقد اختص به لفضل في
جنايته وحذق في فعله لان الطر اسم لقطع الشيء عن اليقظان
بضرب غفلة وفترة تعتريه وهذه المبارقة في غاية الكمال فتعديه
الحدود في مثله نهاية الصحة والاستقامة وقد مر بيان سائر الاحكام
في هذا الفصل

باب احكام الحقيقة والمجاز والصريح والكناية

حكم الحقيقة وجود ما وضع له امرا كان او نهيا خاصا كان او عاما
وحكم المجاز وجود ما استعير له خاصا كان او عاما امرا كان او نهيا
وطريق معرفة الحقيقة التوقيف والسماع بمنزلة النصوص وطريق
معرفة المجاز التامل في مواضع الحقائق واما في الحكم فهما سواء الا عند
التعارض فان الحقيقة اولى منه ومن اصحاب الشافعي من قال لا عموم للمجاز و
مثال ذلك في قول النبي عليه السلام لا تبيعوا الطعام بالطعام الا سواء بسواء
واحتج الشافعي بعمومه وانه لا يعارضه حديث ابن عمر رضي الله عنه في النهي عن
بيع الدرهم بالدرهمين والصاع بالصاعين لان الصاع مجاز عما يحويه ولا عموم له
فاذا اريد المطعوم به مرادا اسقط غيره قال لان الحقيقة اصل الكلام و
المجاز ضروري يصار اليه توسعا ولا عموم لما ثبت ضرورة بكلام البشر
والصحيح ما قلنا لان المجاز احد نوعي الكلام فكان مثل صاحبه في عموم
الحقيقة

لم يكن لكونه حقيقة بل الدلالة زايدة على ذلك الا ترى ان رجلا اسم خاص
فاذا زدت عليه لام التعريف من غير معهود ذكرته انصرف الى تعريف
الجنس فصار عاما بهذه الدلالة والصارخ نكرة زيدت عليه لام التعريف
وليس في ذلك معهود ينصرف اليه فانصرف الى جنس ما اريد به ولو
اريد به عينه لصار عاما فاذا اريد به ما يحله ويجاوره مجازا كان
كذلك لوجود دلالته الا ترى انه استعير ذلك لعينه ليعمل في ذلك
عمله في موضعه كالثوب يلبسه المستعير كان اثره في دفع الحر والبرد
مثل عمله اذا لبس بحق الملك الا انهما يفترقان لزوما وبقاء والمجاز
طريق مطلوب لا ضروري حتى كثر ذلك في كتاب الله تعالى وهو افصح
اللغات والله سبحانه وتعالى يتعالى عن العجز والضرورات ومن حكم
الحقيقة انه لا يسقط عن المسمى بحال واذا استعير لغيره احتمل السقوط
يقال للوالد اب ولا ينفى عنه بحال ويقال للجد اب مجازا ويصح ان ينفى
عنه لما بينا ان الحقيقة وضع وهذا مستعار فكانا كالملك والعارية
الا ان يكون مهجورا فيصير ذلك كالدلالة الاستثناء كما قلنا فيمن حلف لا
يسكن الدار فاشتغل من ساعته وكمن حلف لا يقتل وقد كان جرح ولا يلبس
وقد كان حلف وكمن حلف لا ياكل من هذا الدقيق لا يحنث بالاكل من عينه
عند بعض مشايخنا واذا حلف لا ياكل من هذا الشجر فاكل من غير الشجر
لم يحنث ايضا

ومن

ومن احكام الحقيقة والمجاز استحالة اجتماعهما مرادين بلفظ واحد لما قلنا
ان احدهما موضوع والاخر مستعار منه فاستحال اجتماعهما كما استحال
ان يكون الثوب على رجل اللبسه ملكا وعارية معا ولهذا قلنا فيمن اوصى لمواليه
وله موالي اعتقهم ولمواليه موالي اعتقوهم ان الوصية للذين اعتقهم وليس
لموالي معتقه شيء لان معتقه مواليه حقيقة بان انعم عليهم فصار ذلك كولادتهم
لاحيائهم بالاعتاق فاما موالي الموالي فمواليه مجازا لانه لما اعتق الاولين فقد
اثبت لهم مالكية الاعتاق فصار بذلك مسببا لاعتاقهم فنسبوا اليه
بحكم التسبيب مجازا والحقيقة ثابتة فلم يثبت المجاز الا ترى ان الاسم المشترك
لا عموم له مثل الموالي لا يعم الاعلين والاسفلين حتى ان الوصية للموالي و
للموصي موالي اعتقهم وموالي اعتقوه باطل وهذه معان يحتملها الاسم
احتمالا على السواء الا انهما لما اختلفا سقط العموم فالحقيقة والمجاز بهما
مختلفان ودلالة الاسم عليهما متفاوت اولى ان لا يجتمعا ولهذا قلنا في غير
الخمر انه لا يلحق بالخمر في الحد لان الحقيقة اريدت بذلك النص فبطل المجاز
ولهذا قلنا في قوله او لامستم النساء ان المس باليد غير مراد لان المجاز
مراد بالاجماع وهو الوطء حتى حل للجنب التيمم فبطلت الحقيقة ولهذا قلنا
فيمن اوصى لاولاد فلان او لابنائه وله بنون وبنو بنين ان الوصية لابنائه
دون بني بنيه لما قلنا فان قيل قد قالوا فيمن حلف لا يضع قدمه في دار فلان

انه يحنث ان دخلها حافيا او متنعلا او فيمن قال عبدي حر يوم يقدم فلان
انه ان قدم ليلا او نهارا يعتق عبده وقال في السير الكبير حربي استامن على
نفسه وابنائه انه يدخل فيه البنون وبنو البنين وفيمن حلف لا يسكن دار
فلان انه يقع على الملك والاجارة والعارية جميعا قيل له وضع القدم
مجاز عن الدخول لانه موجبه والدخول مطلق فوجب العمل باطلاق المجاز
وعمومه وكذلك اليوم اسم للوقت ولبياض النهار وذلك لانه يعتبر احد الوجهين
ان نظر الى ما دخل عليه فان كان فعلا يمتد فالنهار اولى به لانه يصلح معيارا
له وان كان لا يمتد كان الظرف اولى وهو الوقت فوجب العمل بعموم الوقت واحب
فلذلك دخل الليل والنهار بخلاف قوله ليلة يقدم فلان فانه لا يتناول النهار
لانه اسم للسواد الخالص لا يحتمل غيره واما اضافة الدار فانما يراد به
نسبة السكنى اليه ويستعار الدار للسكنى فوجب العمل بعموم نسبة السكنى
وفي نسبة الملك نسبة السكنى موجودة لا محالة فتناوله عموم المجاز واما
مسئلة السير ففيها رواية اخرى بعد ذلك الباب انه لا يتناولهم وجه الرواية
الاولى ان الامان لحقن الدم فيبنى على الشبهات وهذا الاسم بظاهره
يتناولهم لكن بطل العمل به لتقدم الحقيقة فبقي ظاهر الاسم شبهة فان قيل
قد قال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله فيمن حلف لا ياكل من هذه الحنطة انه يحنث ان اكل
من عينها او مما يتخذ منها وفيه جمع بينهما وكذلك قالا فيمن حلف لا يشرب
من الفرات

مثل النهار اسم للبياض الخالص لا يحتمل غيره

انه يحنث ان كرع او اغترف وقال ابو حنيفة ومحمد فيمن قال لله علي ان
اصوم رجبا انه نوى اليمين كان نذرا ويمينا وهو جمع بينهما قيل له
اما ابو يوسف ومحمد فقد عملا باطلاق المجاز وعمومه لان الحنطة في
العادة اسم لما في باطنها وفي اكلها او ما يتخذ منها اكل باطنها والشرب
من الفرات مجاز للشرب من الماء الذي يجاور الفرات وينسب اليه وهذا
لا يستقيم مثله وانما لما ذكرنا في الجامع فصار ذلك عملا بعمومه لا جمعا
بين الحقيقة والمجاز واما مسئلة النذر فليس فيه جمع بل هو نذر بصيغته يمين بموجبه
وهو الايجاب لان ايجاب المباح يصلح يمينا بمنزلة تحريم المباح وبيان
ذلك كثير في القرآن تم ذلك بصيغته وهذا بموجبه لهذا امثله وطريق
الاستعارة عند العرب الاتصال بين الشيئين وذلك يظهر بطريقين لا ثالث
لهما الاتصال بينهما صورة او معنى لان كل موجود من الحوادث له صورة
ومعنى لا ثالث لهما فلا تتصور الاتصال بوجه ثالث اما المعنى فمثل قولهم
للبليد حمار وللشجاع اسد لاتصال ومشابهة بينهما في المعنى واما
الصورة فمثل تسمية المطر سماء قالوا ما زلنا نطأ السماء حتى اتيناكم يريد
المطر لاتصال بينهما صورة لان كل عال عند العرب سماء والمطر من السحاب
نزل وهو سماء عندهم فسمي باسمه وقوله عز وجل او جاء احد منكم من
الغائط وهو المطمئن من الارض سمي به الحدث لمجاورة صورة
في العادة



وقال الذي ارى اعم جزا اي عند الاتصال بينهما ذاتا لان العبث مركب
نفله وما دقش فسلكنا في الاسباب الشرعية والعلل
هذين الطريقين في الاستعارة وهو الاستعارة بالاتصال في الصورة
وهو السببية والتعليل لان المشروع ليس بصورة يحس فصار الاتصال
في السبب نظير الصورة فيما يحس والاتصال في معنى المشروع كيف شرع
اتصال هو نظير القسم الاخر من المحسوس ولا خلاف بين الفقهاء ان الاتصال
بين اللفظين من قبل حكم الشرع يصلح طريقا للاستعارة وانه ليس بحكم
مختص باللغة لان طريق الاستعارة القرب والاتصال وذلك ثابت بين
كل موجودين من حيث وجدا والمشروع ما لم يعاه الذي شرع
له وبسببه الذي يعلو به فصحت الاستعارة ولان حكم الشرع متعلقا
بلفظ شرع شيئا او علة لشيء من حيث يعقل الا واللفظ دال عليه
لغة والكلام فيما يجوز الاستعارة فيما لا يعقل الا ترى ان البيع
لتمليك العين شرعا ولذلك وضع لغة وكذلك ما شاكله وهذا
في مسائل اصحابنا لا يحصى وقال الشافعي ان الطلاق يقع بلفظ
التحريم مجازا والعتاق يقع بلفظ الطلاق مجازا ولم يمتنع احد
من ائمة السلف عن استعمال المجاز فقد انعقد نكاح النبي عليه السلام
بلفظ الهبة مجازا مستعارا الا انه انعقد هبة لان تمليك المال
غير المال

أي القرب والاتصال

لابن منصور

بالصلوة وذكره في نكاحه وجوب العدل في القسم والطلاق والعدة ولم
الملك على القبض تبين انه كان مستعارا ولا اختصاص للرسالة بها
ووجوه الكلام بل الناس في وجوه التكلم سواء فسبيل هذا فصل كان
فيه غيران الشافعي ابى ان ينعقد النكاح بلفظ الا النكاح والتزويج
لانه عقد شرع لامور لا تحصى من مصالح الدين والدنيا ولهذا شرع
بهذين اللفظين وليس فيهما معنى التمليك بل فيهما اشارة لما قلنا
فلم يصح الانتقال عنه لتقصير اللفظ عن اللفظ الموضوع له في الباب
وهذا معنى قولهم عقد خاص شرع بلفظ خاص وهذا كلفظ الشهادة
لما كان موجبا بنفسه بقوله اشهد لم يقم اليمين مقامه وهو ان يقول احلف
بالله لانه موجب بغيره فلم يصلح الاستعارة وكذلك عقد المفاوضة
لا ينعقد الا بلفظ المفاوضة عندكم كذا حكي عن الكرخي لان
غيره لا يودي معناه ولهذا لم يجوز رواية الاحاديث بالمعاني
والجواب ان لفظ البيع والهبة وضع لملك الرقبة وملك الرقبة
سبب لملك المتعة لان ملك المتعة يثبت تبعا فاذا كان كذلك
قام الاتصال مقام ما ذكرنا من المجاورة التي هي طريق الاستعارة
فصحت الاستعارة لهذا الاتصال بين السببين والحكمين والجواب
عما قال ان هذه الاحكام من شيء غير محصورة جعلت
فروعا



وثمرات للنكاح وبنى النكاح على حكم الملك لعلمها لانه امرٌ
معلوم الاركان للمهر يلزم بالعقد لها ولو كان ما ذكرت اصلا
وهو مشترك الحاصل ايجاب العوض على احدهما ولذلك كان الطلاق
بيد الزوج لانه هو المالك واذا كان كذلك قلنا المشروع هذا
الحكم بلفظ النكاح والتزويج ولا اختصاص بالملك وضعا ولغة
فلان يثبت بلفظ التمليك والبيع والهبة وهي للتمليك وضعا اولى
وانما صح الاعتاق بلفظ النكاح والتزويج وان لم يوضعا للتمليك
لانهما اسمان جعلا علما لهذا الحكم والعلم يعمل وضعا لا بمعناه بمنزلة
النص في دلالة الشرع وانما نعتبر المعاني لصحة الاستعارة على نحو ما يستقيم
للقياس فلما ثبت الملك بها وضعا صحت التعدية به الى ما هو صريح
في التمليك فان قيل فهلا صحت استعارة النكاح للبيع والمنافع
التي ذكرتم قائمة لانها تقوم بالطرفين جميعا لا محالة لما بينا ان الشيء
غير الاول لكن مناسبة كالاخوين قيل له الاتصال من هذا الوجه
على نوعين احدهما اتصال الحكم بالعلة والثاني اتصال الفرع
بما هو سبب محض ليس بعلة وضعت له فالاول يوجب الاستعارة من الطرفين
لان العلة لم تشرع الا لحكمها والحكم لا يثبت الا بعلته فاستوى الاتصال
فعمت الاستعارة ولهذا قلنا فيمن قال ان ملكت عبدا فهو حر فملك
نصف عبد

ثم باعه ثم ملك النصف الباقي لم يعتق حتى يجتمع الكل في ملكه ولو قال
ان اشتريت عبدا عتق النصف الباقي وان لم يجتمع في العبد المعين
وان قال عنيت بالملك الشرا كان مصدقا في الحكم والديانة وان قال عنيت
بالشرا الملك كان مصدقا في الديانة لانه استعار الحكم للسبب في الفصل الاول
واستعار السبب للحكم في الثاني واما الاتصال الثاني فيصلح طريقا
من احد الطرفين وهو ان يستعار الاصل للفرع والسبب للحكم لان هذا
الاتصال ثابت في حق الفرع لافتقاره ولا يصلح ان يستعار الفرع للاصل
لان هذا الاتصال في حق الاصل معدوم لاستغنائه وهذا كالجملة الناقصة
اذا عطفت على الجملة الكاملة توقف اول الكلام على اخره لصحة اخره
وافتقاره فاما الاول فتام في نفسه لاستغنائه وعلى هذا الاصل
قلنا ان الفاظ العتق تصلح ان تستعار للطلاق لانها وضعت لازالة
ملك الرقبة وذلك يوجب زوال ملك المتعة تبعا له قصدا على نحو ما قلنا
فصحت الاستعارة وقال الشافعي يصح ان يستعار الطلاق للعتق لانهما
في المعاني يتشابهان لان كل واحد منهما اسقاط يبنى على السراية واللزوم
والمناسبة في المعاني من اسباب الاستعارة مثل المناسبة في الاسباب وقلنا
لا يصح هذه الاستعارة لما قلنا في المسألة الاولى ان اتصال الفرع بالاصل
في حق الاصل في حكم العدم ولا يصح الاستعارة للمناسبة في المعاني من الوجه
الذي قلنا

لان طريق الاستعارة من قبيل المعاني المشاكلة في المعاني التي هي من قبيل
الذي به تقوم الموجود فاما بكل معنى فلا وهذا الطريق من الخصم نظير
طريقه في اوصاف النص ان التعليل بكل وصف صحيح من غير اثر خاص
وقلنا نحن هو باطل لان الاسلام نسقط وكذلك الاستعارة تبع بمعنى
له اثر الاختصاص الا ترى ان العرب تسمي الشجاع اسدا للاشتراك في
المعنى الخاص وهو الشجاعة فاما بكل وصف فلا لان ذلك يبطل الاحكام
ويصير الموجودات في الاحكام كلها متناسبة ولا مناسبة بينهما من هذا الوجه
لان معنى الطلاق ما وضع له اسمه وما احتمله محله وهو رفع القيد لان
الاطلاق عبارة عنه والنكاح ما اوجب حقيقة الرق لا يسلب المالكية
وانما اوجب قيدا فلا يحتمل الا الاطلاق والقيد واما الاعتاق فاثبات القوة الشرعية
لازم كل معناه لانه يقال عتق الطير اذا قوي وطار عن وكره ومنه عتاق
الطير ويقال عتقت البكر اذا ادركت وهذا شائع من كلام العرب وكذلك الرق
ثابت على الكمال وسلطان المالكية ساقط فصح الاعتاق اثباتا وليس من ازالة
القيد لتحمل القوة الشرعية عملها دون اثباتها بعد العدم مشابهة كما ليس
احياء الميت من اطلاق الحي مشابهة فما هذا الا كاستعارة الحمار للذكي
والاسد للجبان فان قيل اليس انه لا يصح ان يستعار البيع للاجارة كما
لا يستعار الاجارة للبيع وملك المنفعة تابع لملك الرقبة فسبيله ما قد قال بعض
مشايخنا

ان البيع

ان البيع لا ينعقد بلفظة الاجارة والاجارة تنعقد به وذلك يصح في
الحر فيقول بعت نفسي منك شهرا بدرهم لتعمل كذا وهذا اجارة فاما اذا
قال بعت منك منافع هذه الدار شهرا بكذا لم يجز كذا ذكره في اول كتاب الصلح
وهذا ليس لفساد في الاستعارة لكن لفساد في المحل لان المنفعة لا تصلح محلا
للاضافة لان ذلك معدوم ليس بمقدور التسليم حتى لو اضاف اليها الاجارة
لم يجز فكذلك ما يستعار لها ولكن العين اقيم مقامها في حق الاضافة في
الاصل فكذلك لا يستعار لها وصار هذا كالبيع يستعار للنكاح في غير محله
وهي المحرم من النساء فيبطل لفساد الاضافة الى غير محله ومن احكام
هذا القسم ايضا ان المجاز خلف عن الحقيقة في حق التكلم لا في حق
الحكم عند ابي حنيفة وقال ابو يوسف ومحمد رحمهم الله هو خلف عن الحكم
بيانه فيمن قال لعبده وهو اكبر سنا منه هذا ابني لم يعتق عندهما لان
هذا الكلام لم ينعقد لما وضع له اصلا فصار لغوا لا حكم له فلا يجب
العمل بمجازه لانه خلف عنه في اثبات الحكم ومن شرط الخلف ان ينعقد
السبب للاصل على الاحتمال وامتنع وجوده بعارض كما قلنا في مس السماء ان
اليمين انعقدت للبر لاحتمال وجوده فانعقدت الكفارة خلفا عنه فاما
الغموس فلم تنعقد للحكم الاصلي فلا تنعقد للخلف وهذا نظير مسألة الغموس
وقال ابو حنيفة رحمه الله ان المجاز خلف عن الحقيقة في التكلم لا في الحكم

بل يبقى في الحكم اصلا الا ترى ان العبارة تتغير به دون الحكم وكان تصرفا
في التكلم فيشترط صحة الاصل من حيث انه مبتدأ وخبر موضوع للايجاب
بصيغته فلما وجد ذلك فاذا وجد وتعذر العمل بحقيقته وللمجاز تعين
صار مستعارا لحكمه بغير نية كالنكاح بلفظ الهبة وقالا لفظ الهبة
ينعقد لحكمه الاصلي في الحر لان احتمال بيع الحر ومنها ما مثل احتمال
مس السماء فاما هذا فمستحيل مرة وقال ابو حنيفة هذا تصرف في التكلم
فلا يتوقف على احتمال الحكم كالاستثناء فان من قال لامرأته انت طالق
الفا الا تسعمائة وتسعة وتسعين انه تقع واحدة ذكره في المنتقى
وايجاب ما زاد على الثلاث من طريق الحكم باطل لكن من طريق التكلم صحيح
والاستثناء تصرف في التكلم بالمنع فصح فكذا هذا لما كان تصرفا في التكلم
صحت الاستعارة به بحكم حقيقته وان لم ينعقد ايجابا بتلك الحقيقة من حكم الحقيقة عتقه
من حين ملكه بحمل اقراره فصح في القضاء بخلاف النداء لانه لا يستحضار المنادى
بصورة الاسم لا بمعناه واذا لم يكن المعنى مطلوبا لم يجب الاستعارة لتصحيح
معناه بخلاف قوله يا حر فانه يستوي نداء وخبر لانه موضوع للتحرير
فصار عينه قائما مقام معناه فصار المعنى مطلوبا بكل حال ومن هذا الباب
ان العمل بالحقيقة متى امكن سقط المجاز لان المستعار لا يزاحم الاصل
وذلك مثل قولنا في الاقراء انها الحيض لان القرء للحيض حقيقة وللطهر
مجاز

من قيل انه ماخوذ من الجمع وهو معنى حقيقة هذه العبارة لغة وذلك صفة
الدم المجتمع واما الطهر فانما وصف به بالمجاورة مجازا ولان معنى القرء
الانتقال يقال قرأ النجم اذا انتقل والانتقال بالحيض لا بالطهر فصارت
الحقيقة اولى وكذلك العقد لما ينعقد حقيقة وللعزم مجاز وكذلك النكاح
للجمع في اللغة على ما عرف والاجتماع في الوطء وسمي العقد به مجازا
لانه سببه حتى سمي الوطء جماعا فكانت الحقيقة اولى وامثلة هذا اكثر من
ان تحصى ولهذا قال ابو حنيفة رح في الدعوى في رجل له امة ولدت ثلاثة
اولاد في بطون مختلفة فقال المولى احدهم ولدي ثم مات انه يعتق من
كل واحد ثلثه قبل البيان ولا يعتبر ما نصيب كل واحد من قبل امه حتى يعتق
الثالث كله ونصف الثاني كما قال ابو يوسف لان اصابته من قبل امه في مقابلة
اصابته من قبل نفسه بمنزلة المجاز من الحقيقة وامثلة هذا اكثر من ان تحصى واذا
كان الحقيقة متعذرة او مهجورة صير الى المجاز بالاجماع لعدم المزاحمة
اما المتعذرة فمثل الرجل يحلف لا ياكل من هذه النخلة او الكرمة او القدر انه
يقع على ما يتخذ منه مجازا بخلاف ما اذا احلف لا ياكل من هذه الشاة او من
هذا اللبن او من هذا الرطب فانه يقع على عينه لان الحقيقة قائمة وكذلك لا ياكل
من هذا الدقيق وقع على ما يتخذ منه لان الحقيقة متعذرة وكذلك لو حلف
لا يشرب من هذا البئر لم يقع على الكرع وهو حقيقة لما قلنا واختلفوا

فيما اذا اكل عين الدقيق او تكلف فكرع من النهر فقبل الماكان متعذرا
لم يكن مرادا فلا يحنث وبعد بكر الحقيقة لا يسقط بحال فيحنث والاول اشبه
لان اصحابنا قالوا فيمن حلف ان لا ينكح فلانة وهي اجنبية انه يقع على
العقد فان زنى بها لم يحنث فاسقطوا حقيقته واما المهجور فمثل من
حلف لا يضع قدمه في دار فلان لان الحقيقة مهجورة والمجاز هو المتعارف
وهو الدخول فيحنث كيف دخل ومثاله ان التوكيل بالخصومة ينصرف
الى جواب الخصم مجازا فيتناول الانكار والاقرار باطلاقه لان
مهجور شرعا والمهجور شرعا مثل المهجور عادة الا يرى ان من حلف لا يكلم
هذا الصبي لم يتقيد بصباه لان هجران الصبي مهجور شرعا وعلى
هذه الجملة يخرج قولهم في رجل قال لعبده ومثله يولد لمثله
وهو معروف النسب من غيره هذا ابني انه يعتق عملا بالحقيقة دون مجازه
لان ذلك ممكن فالنسب قد يثبت من زيد ويشتهر من عمرو ويكون المقر مصدقا
في حق نفسه واليه اشار محمد في الدعوى في العتاق ان الام تصير ام ولد له
وقال في الجامع في رجل له عبد ولعبده ابن ولابنه ابن فقال المولى
في صحته لهذا هو ابني ثم مات وكلهم يصلح ابنا له انه يعتق من الاول ربعه
ومن الثاني ثلثه ومن كل واحد من الاخرين ثلثه او ربعه وعلى قياس ذلك لو
كان الابن العدل ابن واحد وكلهم يولد لمثله انه يعتق من الاول ثلثه

ثم لا يخلو اما ان يكون حصول هذا المعنى
والخارجية على السواء اولا فان تساوت
سمى متواطئا من التواطئ وهو التوافق
ن صدقه على افراده بالسوية وان تفاوتت
وعلى ثلثة اوجه تشكيك بالاولوية وتشكيك
وتشكيك بالتقدم والتأخر
وية وهو اختلاف افرادها في الاولوية وعدمها
د فانه في الواجب اتم واثبت واقوى منه في الممكن
لتقدم والتأخر وهو ان يكون حصول معناه في بعضها
ن بعض آخر كالوجود ايضا فان حصوله في الواجب
ممكن والتشكيك بالشدة والضعف وهو ان يكون
في بعضها اشد من بعض كالوجود ايضا فانه في الواجب
بان اثر الوجود في الواجب اشد من الممكن

رجل له عبد ولعبده ابن وللابن ابن في بطنين مختلفين فقال المولى في صحته احد هولاء ولدي
وكل واحد منهم يولد مثله لمثله ثم مات قبل البيان فان الاول يعتق ربعه ويسعى في الباقي ومن الثاني
نصفه ومن كل واحد من الاخرين ثلثة ارباعه ويسعى في ربع قيمته اما النسب فلا يثبت اذا مات قبل البيان لان النسب
في المجهول لا يثبت متعلقا بالبيان وتعليق النسب بالشرط باطل لانه اخبار عن امر كان والتعليق في امر معدوم
فلا يوجب التعليق فاما العتق فيجوز ان الذي ذكر قولهما فاما عند ابي حنيفة رح فينبغي ان يجعل كلام النسب
عبارة عن التحرير لما تعذر اثبات النسب ولا يعتبر جهة النسب كما قال في كتاب الدعوى في امة ولدت ثلاثة اولاد
في بطون مختلفة فقال المولى احدهم ولدي ان على قول ابي حنيفة رح يعتق من كل واحد ثلثه ولا يعتبر جهة
النسب وعندهما يعتق كل الاول ونصف الثاني وعتق الثالث فانه ان اراد الثالث عتق وان اراد الثاني
عتق الثالث ايضا لانه ولد ام الولد فيعتق بموت السيد وكذلك ان كان المراد هو الاول عتق الثاني والثالث
لانهما ولدا ام الولد ولم يثبت نسبهما فصار الاخر حرا بيقين والثاني يعتق في حالين ولا يعتق في حال ولم يعتبر
ابو حنيفة رح هذه الاحوال فقال بعضهم [illegible] مسلمنا انه لا يعتبر جهة النسب ايضا عنده والصواب ان
هذه المسئلة بلا اختلاف لان جهة النسب اذا احتملت الصحة لم يجعل لغوا عندهم وان تعذر العمل بها
كما قال لعبده وهو معروف النسب من غيره هذا ابني انه يعتق وتصير امه ام ولد له لاحتمال النسب منه فكذلك هنا
وليس هذا كمسئلة الدعوى لان هناك ثبت العتق لهم على احتمال النسب على السواء وانما التفاوت فيما بينهم نظرا
الى الام وذلك بمنزلة المجاز من الحقيقة فلم يجمع بينهما ابو حنيفة رح فاما هاهنا فان الوجوه سواء وهو
نسب كله فوجب الجمع فاذا ثبت هذا قلنا ان الاول يعتق في حال ولا يعتق في ثلاثة احوال فيعتق ربعه واما الثاني
فيعتق في حالين ويجوز ان يراد بنفسه او يراد ابنه ولا يعتق في حالين وهو ان يراد الثاني او الثالث والاحوال
الاصابة واحدة فوجب ان يعتق نصفه واحد الاخرين حر بيقين ان يراد بنفسه او ابوه او جده واما الاخر
ان اريد بنفسه فهو حر وان اريد به ابوه او جده فكذلك وان اريد به اخوه لم يعتق واحوال الاصابة حالة
واحدة فكان يعتق في حال ولا يعتق في حال فيعتق نصفه فصار لهما رقبة والنصف ولكل واحد ثلاثة
ارباعه
في الاقرار من الجامع الكبير لفخر الاسلام علي رحمه الله

ومن الثاني يصح وفي الثالث كله لاحتمال النسب ولو كان تحريرا للعتق من كل وجه
لما ثبت فاما في الاكبر سنا منه فلان حنيفة رحمه الله يقول احدهما انه اقرار بحريته
فيحتمل ان يصير مقرا بحق الام ايضا لانه يحتمل الاقرار والثاني انه تحرير مبتدا
من قبل ان الاقرار بالنسب لو ثبت به تحريرا مبتدأ لبطل الرجوع حتى قلنا في
كتاب الدعوى في رجلين ورثا عبدا ثم ادعى احدهما انه ابنه غرم لشريكه
كانه اعتقه لان ثبوت النسب مضاف الى جزء لا الجزء قائم بغيره واذا كان
كذلك جعل مجازا عن التحرير وحق الام لا يحتمل الوجود بابتداء تصرف المولى
لانه ليس في وسع البشر اثبات امومية الولد قولا لان ذلك من حكم الفعل فلم
تثبت بدونه وقد يتعذر الحقيقة والمجاز معا اذا كان الحكم ممتنعا
لان الكلام وضع لمعناه فيبطل اذا استحال حكمه ومعناه وذلك
ان يقول الرجل لامراته هذه بنتي وهي معروفة النسب وتولد لمثله او اكبر
سنا منه فان الحرمة لا يقع به ابدا عندنا خلافا للشافعي لان الحقيقة
في الاكبر سنا منه متعذرة وفي الاصغر سنا تعذر اثبات الحقيقة
مطلقا لانه يستحق ممن اشتهر منه نسبها وفي حق المقر متعذر ايضا
في حكم التحريم لان التحريم الثابت بهذا الكلام لو صح معناه منافٍ
للملك فلم يصلح حقا من حقوق الملك وكذلك العمل بالمجاز وهو التحريم
في الفصلين متعذر لهذا العذر الذي اثبتناه ولا يمكن ان يجعل النسب
ثابتا

فى حق المقر بنا على اقراره لان الرجوع عنه صحيح والقاضى
كذبه ههنا فقام ذلك مقام رجوعه بخلاف العتاق فان الرجوع
عنه لا يصح ومن حكم هذا الباب ان الكلام اذا كان له حقيقة مستعملة
ومجاز متعارف فالحقيقة اولى عند ابى حنيفة رح وقال ابو يوسف
ومحمد رح العمل بعموم المجاز اولى وهذا يرجع الى ما ذكرنا من
الاصل ان المجاز عندهما خلف عن الحقيقة فى الحكم وفى الحكم للمجاز
رجحان لانه ينطوى على الحقيقة والمجاز معا فصار مشتملا على حكم
الحقيقة فصار اولى ومن اصل ابى حنيفة رح انه خلف عن الحقيقة فى التكلم
دون الحكم فاعتبر الرجحان فى التكلم بالله دون الحكم فصارت الحقيقة
اولى مسائله من حلف لا ياكل من هذه الحنطة يقع على عينها دون
ما يتخذ منها عند ابى حنيفة لما قلنا وعندهما يقع على مضمونها
على العموم مجازا وكذلك اذا حلف لا يشرب من الفرات يقع على الكرع
خاصة عند ابى حنيفة رح وعندهما يقع على شرب ماء يجاور الفرات
وذلك لا يسقط بالاوانى لانها دون النهر فى الامساك والله اعلم

باب جملة ما تترك به الحقيقة وهو خمسة انواع

قد تترك بدلالة الاستعمال والعادة وقد تترك بدلالة اللفظ فى
نفسه وقد تترك بدلالة سياق النظم وقد تترك بدلالة ترجع الى المتكلم

وقد تترك بدلالة فى محل الكلام اما الاول فمثل الصلوة فانها اسم للدعاء
ثم سمى به عبادة معلومة مجازا لما انها شرعت للذكر قال الله تعالى واقم
الصلوة لذكرى وكذا ذكر دعاء كالحج فانه قصد فى اللغة وصار
اسما لعبادة معلومة مجازا لما فيها من قوة العزيمة والقصد بقطع المسافة
وكذلك نظائرها من العمرة والزكوة حتى صارت الحقيقة مهجورة وانما
صار هذا دلالة على ترك الحقيقة لان الكلام موضوع لاستعمال الناس
وحاجتهم فيصير المجاز باستعمالهم كالحقيقة ومثاله ما قال علماؤنا فيمن نذر
صلوة او حجا او المشى الى بيت الله او ان يضرب بثوبه حطيم الكعبة ان
ذلك ينصرف الى المجاز المتعارف ومسائله كثيرة قال وفيمن حلف لا ياكل راسا انه
يقع على المتعارف استحسانا على حسب ما اختلفوا او سقط غيره وهو حقيقة
وكذلك من حلف لا ياكل بيضا انه يختص ببيض الاوز والدجاج استحسانا
ولو حلف لا ياكل طبيخا او شواء انه يقع على اللحم خاصة استحسانا وكل عام
سقط بعضه كان شبيها بالمجاز على ما سبق وهذا باب دلالة العادة لا
غير واما الثانى فدلالة اللفظ فى نفسه مثل قول الرجل لا ياكل لحما انه
لا يقع على السمك وهو لحم فى الحقيقة لكنه ناقص لان اللحم يتكامل بالدم فما لا دم له
قاصر من وجه فخرج عن مطلقه بدلالة اللفظ وكذلك قول الرجل كل مملوك
لى حر لا يتناول المكاتب وكل امراة لى طالق لا يتناول المبتوتة المعتدة لما قلنا

نصار مخصوصا وللمخصوص شبه بالمجاز ومن هذا القسم ما سيعكس وذلك مثل رجل
حلف لا ياكل فاكهة لم يحنث عند ابي حنيفة رح باكل الرطب والرمان والعنب
وقالا يحنث لان الاسم مطلق فيتناول الكامل منه وقال ابو حنيفة الفاكهة
اسم للتوابع لانه من التفكه ماخوذ وهو التنعم قال الله تعالى فاكهين
اي ناعمين وذلك امر زائد على ما يقع به القوام وهو الغذاء فصار تابعا
والرطب والعنب قد يصلحان للغذاء وقد يقع بهما القوام والرمان قد يقع
به القوام لما فيه من معنى الادوية واذا كان كذلك كان فيهما وصف زائد والاسم
ناقص مقيد بالمعنى فلم يتناول الكامل وكذلك طريقه فيمن حلف لا ياكل اداما
انه يقع على ما يصبغ الخبز لان الادام اسم للتابع فلم يجز ان يتناول ما هو اصل
من وجه وهو اللحم والبيض والجبن وعند محمد يحنث ذكره في المسألة
وعن ابي يوسف روايتان في هذه المسألة واما الثابت بسياق النظم
مثل قول الله تعالى فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر انا اعتدنا للظالمين نارا
تركت حقيقة الامر والتخيير لقوله انا اعتدنا للظالمين نارا وحمل على
الانكار والتوبيخ مجازا ومثاله ما قال محمد رح في السير الكبير في الحربي
اذا استامن مسلما فقال له انت آمن كان آمنا فان قال انت آمن ستعلم
ما تلقى لم يكن امانا وان قال انزل كان امنا ولو قال انزل ان كنت رجلا
لم يكن امانا ولو قال الحربي طلق امراتي ان كنت رجلا او ان قدرت او اصنع
مالي

ما شئت ان كنت رجلا لم يكن توكيلا ورجل قال لاخر لي عليك الف فقال
الحق لك علي الف درهم ما ابعدك لم يكن اقرارا وصار الكلام للتوبيخ
بدلالة سياق نظمه واما الثابت بدلالة من قبل المتكلم فمثل قوله
تعالى واستفزز من استطعت منهم انه لما استحال منه الامر بالمعصية والكفر حمل
على امكان الفعل واقداره عليه مجازا لان الامر للايجاب وكان من المعنى
اتصال ومثاله من دعي الى غداء فحلف لا يتغدى انه يتعلق به لما ان
غرض المتكلم من اثبات الجواب عليه وكذلك المراة قامت لتخرج فقال لها
زوجها ان خرجت فانت طالق انه يقع على الفور لما قلنا ومثاله كثير
واما الثابت بدلالة محل الكلام فمثل قول الله تعالى وما يستوي
الاعمى والبصير سقط عمومه وذلك حقيقة لان محل الكلام وهو الخبر عن
لا يحتمله لان وجوه الاستواء قائمة فوجب الاقتصار على ما دل عليه صيغة
الكلام وهو التفاوت في البصر وكذلك كاف التشبيه لا توجب العموم لما قلنا
من قيام المغايرة من وجوه كثيرة حتى اذا قيل زيد مثلك لم يثبت عمومه
الا ان يدل الدليل العموم مثل قول علي رضي في اهل الذمة انما بذلوا الجزية
لتكون دماؤهم كدمائنا واموالهم كاموالنا فان هذا عام عندنا
لان المحل يحتمله ومن هذا الباب قول النبي عليه السلام انما الاعمال بالنيات ورفع
الخطا والنسيان سقط حقيقة لان المحل لا يحتمله من قبل ان عين الخطا
غير مرفوع

بل هو متصور فسقطت حقيقته وصار ذكر الخطأ والعمد مجازا عن حكمه
وموجبه وموجبه نوعان مختلفان احدهما الثواب في الاعمال التي تفتقر
الى النية والمأثم في المحرمات والثاني الحكم المشروع فيه من الجواز والفساد
وغير ذلك وهذان معنيان مختلفان الا ترى ان الجواز والصحة يتعلق بركنه
وشرطه والثواب والمأثم يتعلق بصحة عزيمته فان من توضأ بماء نجس
ولم يعلم حتى صلى ومضى على ذلك لم يكن مقصرا لم يجز في الحكم لفقد
شرطه واستحق الثواب بصحة عزيمته واذا صارا مختلفين صار الاسم بعد
صيرورته مجازا مشتركا فسقط العمل به حتى يقوم الدليل على احد
الوجهين بعينه ما ولا وكذلك حكم المأثم على هذا وصار هذا كاسم المولى
والقرء وسائر الاسماء المشتركة ومن الناس من ظن ان التحريم المضاف
الى الاعيان مثل المحارم والخمر مجاز لما هو من صفات الفعل فصار وصف
العين به مجازا وهذا غلط عظيم لان التحريم اذا اضيف الى العين كان
ذلك امارة لزومه وتحققه فكيف يكون مجازا لكن التحريم نوعان تحريم
يلاقي نفس الفعل مع كون المحل قابلا كاكل مال الغير والنوع الثاني
ان يخرج المحل شرعا من ان يكون قابلا لذلك الفعل فيعدم الفعل
من قبل عدم محله فيكون نسخا ونفي الفعل بناء على هذا الوجه فيقام
المحل مقام الفعل فينسب التحريم اليه ليعلم ان المحل لم يجعل صالحا له

وهذا في غاية التحقيق من الوجه الذي يتصور في جانب المحل التوكيد
النفي فاما ان يجعل مجازا ليصير مشروعا باصله فغلط فاحش ومما
يتصل بهذا القسم حروف المعاني فانها تنقسم الى حقيقة ومجاز وشطر من
مسائل الفقه مبني على هذه الجملة وهذا الباب لبيان ما يتصل بها من الفروع

باب حروف المعاني

ومن هذه الجملة حروف
العطف وهي اكثرها وقوعا واصل هذا القسم الواو وهي عندنا
لمطلق العطف من غير تعرض لمقارنة ولا ترتيب وعلى هذا عامة اهل
اللغة وائمة الفتوى وقال بعض اصحاب الشافعي ان الواو توجب الترتيب
حتى قالوا في قول الله تعالى فاغسلوا وجوهكم وايديكم توجب الترتيب واحتجوا
بان النبي عليه السلام بدأ بالصفا في السعي وقال ابدأوا بما بدأ الله تعالى به يريد به قوله
تعالى ان الصفا والمروة من شعائر الله ففهم وجوب الترتيب ووجب الترتيب
بقوله اركعوا واسجدوا وهذا احتجاج لا يعرف الا باستقراء كلام العرب
والتأمل في موضوع كلامهم كالحكم الشرعي انما يعرف من قبل استقراء
الكتاب والسنة والتأمل في اصول الشرع وكلاهما حجة على ذلك القائل
اما الاول فان العرب تقول جاءني زيد وعمرو فيفهم به اجتماعهما في المجيء
من غير تعرض للقران والترتيب في المجيء وان الفاء تختص بالاجزية ولا تصلح
فيها الواو حتى ان من قال لامرأته ان دخلت الدار وانت طالق طلقت للحال

الاستقراء التفحص

اي الاستقراء والتامل في موضوع كلام العرب

ولو احتمل الواو الترتيب لصلح للجزاء كالفاء وقد صارت الواو للجمع في
قول الناس جاءني الزيدون واصله جاءني زيد وزيد وزيد وقالوا لا تأكل
السمك وتشرب اللبن معناه لا تجمع بينهما من غير تعرض لمقارنة او ترتيب في
الوجود ولو استعمل الفاء مكانه لبطل المراد لان تقدم اللبن لا يكون
منهيا عنه ومثله قول الشاعر لا تنه عن خلق وتاتي مثله
عار عليك اذا فعلت عظيم فهذا السابق الوضع واما الثاني فلان
كلام العرب اسماء وافعال وحروف والاصل في كل قسم منها ان يكون موضوعا
لمعنى خاص ينفرد به فاما المشترك فانما يثبت لغفلة من الواضع او لعدم دعاء
الحاجة اليه لما لكن التكرار وقد وجدنا حروف العطف وغيرها موضوعة
لمعان ينفرد كل قسم بمعناه فالفاء للترتيب ومع للقران وثم للتعقيب والتراخي
فلو كان الواو للترتيب لتكررت الدلالة وليس كذلك بل اصل الكل الواو ولما
كانت اصلا في الباب كان في ذلك دلالة على انها وضعت لمطلق العطف على
احتمال كل قسم من اقسامه من غير تعرض لشيء منها ثم انشعبت الفروع
الى سائر المعاني وهذا كما وضع لكل جنس اسم مطلق مثل الانسان
والتمر ثم وضع لانواعها اسماء على الخصوص وصارت الواو فيما
قلنا نظير اسم الرقبة في كونه مطلقا غير عام ولا مجمل ولهذا قلنا
ان حكم النص في اية الوضوء التحصيل من غير تعرض لمقارنة او ترتيب

وقد

وقد ظن بعض اصحابنا ان الواو للمقارنة وليس كذلك وزعم بعضهم
ان عند ابي يوسف ومحمد للمقارنة لانهما قالا فيمن قال لامراته قبل الدخول
بها ان دخلت الدار فانت طالق وطالق وطالق انها اذا دخلت الدار
طلقت ثلاثا وانها عند ابي حنيفة رحمه الله تطلق واحدة فدل انه جعلها للترتيب
وليس كذلك بل اختلافهم راجع الى ان ذكر الطلقات متعاقبة يتصل
الاول بالشرط على التمام والصحيح ثم الثاني ثم الثالث فما موجبه فقال ابو حنيفة
رحمه الله موجبه الافتراق لان الثاني اتصل بالشرط بواسطة والثالث
بواسطتين والاول بلا واسطة فلا يتغير هذا الاصل بالواو لانه
لم يتعرض للقران وقالا موجبه الاجتماع والاتحاد لان الثاني جملة ناقصة
فشاركت الاول وهو في الحال تكلم بالطلاق وليس بطلاق فصح التحصيل
والترتيب في التكلم لا في صيرورته طلاقا كما اذا حصل التعليق
بشروط تخللها ازمنة كثيرة فان الترتيب لا يحصل فيه واذا كان موجب
الكلام ما قلنا لم يتغير بالواو لانها لا تتعرض للترتيب لا محالة ولا توجبه
فلا تترك المقيد بالمطلق واذا تقدمت الاجزاء فقد اتحد حال التعليق
فصار موجب الكلام الاجتماع والاتحاد فلم يترك بالواو ولما قلنا
ان وصلا فقد قال اصحابنا فيمن قال لامراته انت طالق وطالق وطالق
قبل الدخول انها تبين بواحدة وهذا من باب الترتيب وقال في النكاح من
الجامع

فيمن زوج امتين من رجل بغير اذن مولاهما وبغير اذن الزوج ثم اعتقهما المولى
معا انه لا يبطل نكاح واحدة منهما ولو اعتقهما في كلمتين منفصلتين
بطل نكاح الثانية فان قال هذه حرة وهذه حرة متصلا بواو العطف
بطل نكاح الثانية ايضا هذا انضمام باب الزيادات وقال في هذا الباب فيمن زوج
رجلا اختين في عقدتين بغير اذن الزوج فبلغه فاجازهما معا بطلا
وان اجازهما متفرقا بطل الثاني فان قال اجزت نكاح هذه وهذه بطلا
كانه قال اجزتهما وهذا من باب المقارنة وقال في كتاب الاقرار من الجامع
فيمن هلك عن ثلاثة اعبد قيمتهم سواء وعن ابن لا وارث له غيره فقال
الابن اعتق ابي في مرض موته هذا وهذا وهذا فان اقر به في كلام
متصل عتق من كل واحد ثلثه وان سكت فيما بين ذلك عتق الاول ونصف
الثاني وثلث الثالث وهذا من باب القران وسبيله اما في المسئلة الاولى فقد
قال مالك بن انس رضي الله عنه انه يقع الثلاث وجعلها للقران لكنه غلط لما قدمنا
والواو للعطف المطلق ولذلك لم يقع الثاني لان الاول وقع قبل التكلم
بالثاني لما لم يكن الكلام نصا على المقارنة ولم يتوقف على التكلم بالثاني
فسقطت ولايته لفوات محل التصرف لا لخلل في العبارة وكذلك في
مسئلة نكاح الامتين لان عتق الاولى يبطل محلية الوقف في حق الثانية
لانه لا حل للامة مضمومة الى الحرة حالة التوقف فبطل الثاني قبل التكلم
بعتقها

ثم لم يصح التدارك لفوات المحل في حكم التوقف لان الواو لا تعرض
للمقارنة فاما في نكاح الاختين فان صدر الكلام توقف على اخره
لا قضاء بواو العطف لكن لان صدر الكلام وضع لجواز النكاح
فاذا اتصل به اخره سلب عنه الجواز فصار اخره في حق اوله بمنزلة
الشرط والاستثناء في قول الرجل انت طالق ان شاء الله وصدر الكلام يتوقف
على شرط الوصل لما سبق في باب البيان ان شاء الله تعالى وكذلك هذا وهذا
لا يوجد في قول الرجل انت طالق وطالق قبل الدخول لان صدر الكلام
لا يتغير باخره فلم يتوقف عليه وكذلك في مسئلة نكاح الامتين لا يتغير صدر
الكلام باخره لان عتق الثانية ان ضم الى الاولى لم يغير نكاح الاولى
عن الصحة الى الفساد وعن الوجود الى العدم وكذلك في مسئلة الاقرار
صدر الكلام يتغير باخره الا ترى ان موجب صدره عتقه بلا سعاية
واذا انضم الاخر الى الاول تغير الصدر عن عتق الى رق عند ابي حنيفة
لان المستسعى مكاتب عند ابي حنيفة رحمه الله وعندهما يتغير عن براءة الى
شغل بدين السعاية فلذلك توقف صدره على اخره ولهذا قلنا ان
قول محمد رحمه الله في الكتاب يسوى من غنيمة من الرجال والنساء والخنثى
انه لا يوجب ترتيبا وكذلك قوله تعالى ان الصفا والمروة من شعائر الله
لا يوجب ترتيبا ايضا الا ترى ان المراد بالاية اثبات انهما من الشعائر

لا يتغير على تقدير الوقوع لان الطلاق موضوع لرفع القيد

وسؤال الصحابة دليل على ان الواو لا يدل على الترتيب

ولا يتصور فيه الترتيب وانما ثبت السعي بقوله تعالى ان يطوف بهما غير ان
السعي لا ينفك عن ترتيب التقديم في الذكر يدل على قوة المقدم ظاهرا
وهذا يصلح للترجيح فيرجح به وصار الترتيب واجبا بفعله لا بنص الآية
وهذا كما قال اصحابنا في الوصايا بالقرب النوافل انه يبدأ بما بدأ به
الميت لان ذلك دلالة على قوة الاهتمام فيصلح للترجيح فاما قول الرجل
لفلان علي مائة ودرهم ومائة وثوب ومائة وعبد ومائة وشاة فليس
مبنيا على حكم العطف بل على اصل آخر يذكر في باب البيان ان شاء الله تعالى
وقد يدخل الواو على جملة كاملة بخبرها فلا يجب به المشاركة في الخبر
مثل قول الرجل هذه طالق ثلاثا وهذه طالق ان الثانية يطلق واحدة
فسمى بعضهم هذه واو الابتداء او واو النظم وهذا فضل من الكلام و
انما هي للعطف على ما هو اصلها لكن الشركة في الخبر كانت واجبة
لافتقار الكلام الثاني اذا كان ناقصا واذا كان تاما فقد ذهب دليل
الشركة ولهذا قلنا ان الجملة الناقصة تشارك الاولى فيما تم به الاولى
بعينه حتى قلنا في قول الرجل ان دخلت الدار فانت طالق وطالق ان
الثاني يتعلق بذلك الشرط بعينه ولا يقتضي الاستبداد به كأنه اعاده
وانما يصار الى هذا لضرورة استحالة الاشتراك مثل قولك جاءني زيد وعمرو
ان الثاني يختص بمجيء على حدة لان الاشتراك في مجيء واحد لا يتصور فاما عند

عدم

عدم استحالة الاشتراك في الخبر الاول هو الاصل كقول الرجل لفلان علي
الف ولفلان فصار الثاني ضروريا والاول اصليا ومن عطف الجملة على الجملة
قول الله تعالى واولئك هم الفاسقون في قصة القذف ومثل قول الله تعالى
يختم على قلبك ويمح الله الباطل ومثل قوله تعالى والراسخون في العلم
وقد تستعار الواو للحال لان الحال يجامع ذا الحال وهذا معنى يناسب
معنى الواو لان الاطلاق يحتمله قال الله تعالى حتى اذا جاؤها وفتحت
ابوابها اي اذا جاؤها وابوابها مفتوحة واختلف مسائل اصحابنا
على هذا الاصل فقالوا في رجل قال لعبده اد الي الفا وانت حر
ان الواو للحال حتى لا يعتق الا بالاداء وكذلك قال للحربي انزل وانت
آمن لم يأمن حتى ينزل فيكون الواو للحال وقالوا فيمن قال لامرأته انت
طالق وانت مريضة او انت تصلين او مصلية انه لعطف الجملة حتى يقع
الطلاق في الحال على احتمال الحال حتى اذا نوى بها او الحال
تعلق الطلاق بالمرض والصلاة وقالوا في المضاربة اذا قال رجل
لرجل خذ هذا المال مضاربة واعمل به في البز ان هذه الواو لعطف
الجملة لا للحال حتى لا يصير شرطا بل يصير مشورة وتبقى المضاربة
عامة واختلفوا في قول المرأة لزوجها طلقني ولك الف فحمله ابو يوسف
ومحمد على المعاوضة حتى اذا طلقها وجب له الالف وحمله ابو حنيفة رحمهم الله

اي على قول من جعل الوقف عنده عند قوله الا الله

اي اذا استعار الواو لمطلق الجمع والحال يجامع ذا الحال فيكون ... الاستعارة بين الاطلاق ...

بمعنى الحرية حال الاداء لا يسبق الاداء

رحمه الله

على واو عطف الجملة حتى اذا اطلقها لم يجب له شي ولابي يوسف ومحمد
طريقان احدهما ان الواو قد يستعار للباء كما استعير لها في باب القسم على
ما سنبين ان شاء الله فيحمل على هذا المجاز بدلالة حال المعاوضة لان حال
الخلع حال المعاوضة كما قلنا في قول الرجل لاخر احمل هذا الطعام الى
منزلي ولك درهم انه يحمل على الباء اي بدرهم والثاني ان الواو للحال
بدلالة حال المعاوضة ايضا فيصير شرطا وبدلا نظيره قوله ادّ الي الفا
وانت حر وانزل وانت آمن وهذا بخلاف قوله خذ هذا المال واعمل
به فانه لا معنى للباء ههنا وانما حمل في مسئلة الخلاف على الحال بدلالة
المعاوضة ولم توجد وكذلك في قوله انت طالق وانت مريضة وقال ابو حنيفة
رحمه الله الواو في الحقيقة للعطف فلا تترك الا بدليل ولا يصلح المعاوضة
دلالة لان ذلك في الطلاق امر زائد الا ترى ان الطلاق اذا دخله
العوض كان يمينا من جانب الزوج فلم يستقم ترك الاصل بدلالة
هي من باب الزوائد بخلاف الاجارة لانها شرعت معاوضة اصلية
كسائر البيوع وقولها ولك الف ليس تصحيح الحال ايضا لان الحال
فعل واسم فاعل فاما قوله ادّ الي الفا وانت حر فصحيح للحال و
صار الكلام غير مفيد الا شرطا للتحرير فحمل عليه وقوله انت طالق مفيد
بنفسه وقوله وانت مريضة جملة تامة لا دلالة فيها على الحال لكنه يحتمل
ذلك

فصحت

فصحيحته واما قوله ادّ الي الفا لا يصلح ضريبة فصلح دلالة على الحال
وقوله واعمل به في باب المضاربة لا يصلح حالا للاخذ فبقي قوله خذ هذا
المال مضاربة مطلقا وقوله انزل وانت آمن فيه دلالة الحال لان الامان
انما يراد به اعلاء الدين ليعاين الحربي معالم الدين ومحاسنه فكان
الظاهر فيه الحال فيصير معلقا بالنزول للبيان والكلام يحتمل الحال
واما الفاء فانه للوصل والتعقيب حتى يحل المعطوف بالفاء
متراخيا عن المعطوف عليه بزمان وان لطف هذا موجبه الذي
وضع له الا ترى ان العرب تستعمل الفاء في الجزاء لانه مرتب لا محالة و
في احكام العلل كما يقال جاء الشتاء فتأهب لان الحكم مرتب على العلة ويقال
اخذت كل ثوب بعشرة فصاعدا اي كان كذلك فازداد الثمن صاعدا
مرتفعا ولما قلنا ان وجوه العطف متقسمة على صلاته فلا بد ان يكون
الفاء مختصا بمعنى موضوع له حقيقة وذلك هو التعقيب ولذلك قال
اصحابنا فيمن قال لاخر بعت منك هذا العبد بكذا فقال الاخر فهو
حر انه قبول للبيع ولو قال هو حر او وهو حر لم يجز البيع وقال محمد
فيمن قال للخياط انظر الى هذا الثوب ايكفيني قميصا فنظر فقال نعم فقال
فاقطعه فقطعه فاذا هو لا يكفيه انه يضمن كما لو قال فان كفاني قميصا
فاقطعه فقطعه فاذا هو لا يكفيه انه يضمن ولذلك قالوا فيمن قال لامرأته

ان دخل الدار فانت طالق فطالق فدخل الدار وهي غير مدخول بها انه
تقع على الترتيب فتبين بالاول لذلك اختص الفا بعطف الحكم على
العلل كما يقال اطعمته فاشبعته اي بهذا الاطعام وقال النبي صلى الله عليه وسلم
لن يجزي ولد والده حتى يجده مملوكا فيشتريه فيعتقه يدل ذلك
على كونه معتقا حكما للشرا بواسطة الملك ولهذا قلنا فيمن قال ان
دخلت هذه الدار فهذه الدار فعبدي حر ان الشرط ان يدخل الاخيرة
بعد الاول من غير تراخ وقد يدخل الفا على العلل ايضا اذا كان
مما يدوم فيصير بمعنى التراخي كما يقال ابشر فقد اتاك الغوث وقد نجوت
ونظيره ما قال علماونا في الماذون فيمن قال لعبده ادّ الي الفا فانت
حر انه يعتق للحال وتقديره ادّ الي الفا فانك قد عتقت لان العتق
دايم فاشبه المتراخي وقالوا في السير الكبير فيمن قال للحربي انزل فانت امن
انه امن نزل او لم ينزل لما قلنا ولم يجعل بمعنى التعليق كانه اضمر الشرط
لان الكلام صحيح بدون الاضمار وانما الاضمار ضرورة في الاصل ولهذا
قلنا اذا قال لفلان علي درهم فدرهم انه يلزمه درهمان لان المعطوف
غير الاول ويصرف الترتيب الى الوجوب دون الواجب او يجعل مستعارا
بمعنى الواو وقال الشافعي لزمه درهم لان معنى الترتيب لغو فحمل على
جملة مبتداه لتحقيق الاول اي فهو درهم كما قال الشاعر

والشعر

والشعر لا يستطيعه من يظلمه يريد ان يعربه فيعجمه وكقوله لبيد
فبجنبك اسد مربضها الا ان هذا لا يصح الا باضمار فصل فيه ترك الحقيقة والحقيقة اولى ما امكن
واما ثم فللعطف على سبيل التراخي هو موضوع لمحض معنى يعتد
به واختلف اصحابنا في اثر التراخي فقال ابو حنيفة رحمه الله هو بمعنى الانقطاع
كانه مستانف حكما قولا بكمال التراخي وقال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله التراخي
راجع الى الوجود فاما في حق التكلم فمتصل بيانه فيمن قال لامراته قبل
الدخول انت طالق ثم طالق ثم طالق ان دخلت الدار قال ابو حنيفة الاول
يقع ويلغو ما بعده كانه سكت على الاول ولو قدم الشرط تعلق الاول
ويقع الثاني ولغا الثالث كما اذا قال اذا دخلت الدار فانت طالق طالق
طالق وقال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله يتعلقن جميعا وينزلن على الترتيب
ولو كان مدخولا بها نزل الاول والثاني وتعلق الثالث اذا اخر الشرط
واذا قدمه تعلق الاول ونزل الثاني عند ابي حنيفة رحمه الله وعندهما يتعلق الكل
ذكره في النوادر وقد يستعار ثم بمعنى واو العطف مجازا للمجاورة
التي بينهما قال الله تعالى ثم كان من الذين امنوا وقال ثم الله شهيد على
ما يفعلون ولهذا قلنا في قول النبي عليه السلام من حلف على يمين فراى غيرها
خيرا منها فليات بالذي هو خير ثم ليكفر يمينه انه يحمل على حقيقته
لان العمل به ممكن لانا نعمل بحقيقة موجب الامر فيحمل الكفارة واجبه

بعد الحنث وروي فليكفر عن يمينه ثم ليأت بالذي هو خير فحملنا هذا على واو
العطف لان العمل بحقيقته غير ممكن وهو موجب الامر لان التكفير قبل الحنث
غير واجب وكان المجاز متعينا تحقيقا لما هو المقصود واذا صح ان
يستعار ثم للواو فالفاء اولى لان جوازه بالواو اقرب ولهذا قال
بعض مشايخنا فيمن قال لامرأته ان دخلت الدار فانت طالق فطالق فطالق
ولم يدخل بها انها على الاختلاف مثل ما اختلفوا في الواو لان الحقيقة
اولى فلذلك اخترنا الاتفاق في هذا واذا قدم الجزاء حرف الفاء
فعلى هذا ايضا واما بل فموضوع لاثبات ما بعده والاعراض
عما قبله على سبيل التدارك يقال جاءني زيد بل عمرو ولهذا قال زفر فيمن قال
لفلان علي الف درهم بل الفان انه يلزمه ثلثة الاف لانه اثبت الثاني وابطل
الاول لكنه غير مالك لابطال الاول فلزماه كما لو قال لامرأته انت طالق
واحدة لا بل ثنتين انها تطلق ثلثا وقلنا نحن انما وضعت هذه الكلمة
للتدارك وذلك في العادات ان ينفي لفظه ويراد بالجملة الثانية
كما لها بالاولى وهذا في الاخبار ممكن كما يقول سني ستون بل سبعون
اي سبعون بزيادة عشرة على الاول واما الانشاء فلا يحتمل تدارك الغلط فلذلك
وقع ثلاث تطليقات حتى اذا قال كنت طلقت امس امرأتي واحدة بل ثنتين وقعت
ثنتان لما قلنا ولهذا قلنا فيمن قال لامرأته انت طالق واحدة لا بل ثنتين او ثنتين

ولم يدخل بها انها تطلق واحدة لانه قصد اثبات الثاني مقام الاول
ولم يملك لانها بانت ولهذا قالوا جميعا فيمن قال لامرأته قبل الدخول ان دخلت
الدار فانت طالق واحدة لا بل ثنتين او بل ثنتين انها اذا دخلت طلقت ثلثا
لان هذا لما كان لابطال الاول واقامة الثاني مقامه كان من قضيته اتصاله
بذلك الشرط بلا واسطة لكن بشرط ابطال الاول وليس في وسعه ابطال
الاول وفي وسعه افراد الثاني بالشرط ليتصل به بغير واسطة
كانه قال لا بل انت طالق ثنتين ان دخلت الدار فيصير كالحلف باليمينين وهذا
بخلاف العطف بالواو عند ابي حنيفة لو قال ان دخلت الدار فانت طالق
واحدة وثنتين ولم يدخل بها انها تبين بالواحدة لان الواو للعطف
على تقرير الاول فيصير معطوفا على سبيل المشاركة فيصير متصلا بذلك الشرط
بواسطة ولا يصير منفردا بالشرط لان حقيقة الشركة في اتحاد الشرط
فيصير الثاني متصلا به بواسطة الاول فجاء الترتيب وتحصيل
بهذا ان العطف متى تعارض له شبهان اعتبر اقواهما لغة فان استويا
اعتبر اقربهما مثاله ما قال في الجامع انت طالق ان دخلت الدار لا بل هذه
لامرأة اخرى انه جعل عطفا على الجزاء دون الشرط لانا ان عطفناه
على الشرط كان قبيحا لانه ضمير مرفوع متصل غير مؤكد بالضمير المرفوع
المنفصل وهو التاء في قوله دخلت وذلك قبيح قال الله تعالى اسكن انت
وزوجك الجنة

جعل البيان انشا من وجه واظهارا من وجه على ما ذكرنا في مسائل الشافعي
في الجامع والزيادات وبهذا قلنا فيمن قال وكلت فلانا او فلانا ببيع
هذا العبد انه صحيح وسواء ايهما شا لانه في موضع الابتدا تخيير
والتوكيل صحيح استحسانا وايهما باع صح وكذلك اذا قال وكلت
به احد هذين وكذلك اذا قال بع هذا او هذا انه صحيح وله ان يبيع
ايهما شا لانه في موضع الابتدا للتخيير والتوكيل انشا والتخيير
لا يمنع الامتثال وقلنا في البيع والاجارة اذا دخلت او في المبيع او في
الثمن فسد العقد الا ان يكون من له الخيار معلوما في يومين او ثلثة
فيصح استحسانا لانه اذا لم يكن معلوما اوجب جهالة ومنازعة
واذا كان من له الخيار معلوما لم يوجب منازعة لكنه يوجب خطرا فاحتمل
في الثلاث استحسانا وقال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله في المهر اذا دخله او ان
التخيير كان مفيدا وجب التخيير مثل قوله في الجامع تزوجتك على الف
حالة او الفين الى سنة او الف درهم او مائة دينار ان للزوج ان
يعطي اي المهرين شا واذا لم يفد التخيير مثل الف او الفين لزمه الاقل
الا ان يعطي الزيادة لان النكاح لما لم يفتقر الى التسمية اعتبرت التسمية
بالاقرار بالمال مفردا وبالوصايا وبدل الخلع والعتق وصار
من يستفاد من جهته اولى بالبيان والتخيير لانه هو الموجب وقال

اي المال

اي يكون هذه التسمية كابتدا الاقرار بالمال

ابو حنيفة رحمه الله يصار الى مهر المثل لان الثابت بطريق التخيير غير معلوم الا
بشرط الاختيار فلا يوجد الموجب المتعين بخلاف العتق والخلع والصلح
عن القود لانه لا يعارضه موجب متعين لانه جائز بغير عوض فاما النكاح
فلا ينعقد الا بمهر المثل وعلى هذا قلنا في قول الله تعالى فاطعام عشرة مساكين
من اوسط ما تطعمون اهليكم او كسوتهم او تحرير رقبة ان الواجب واحد
من هذه الجملة يتعين باختياره من طريق الفعل لما ذكرنا انها ذكرت في
موضع الانشا فاوجب التخيير على احتمال الاتمام حتى اذا فعل الكل جاز
فاما ان يكون الكل واجبا فلا على ما زعم بعض الفقهاء وكذلك قولنا في
كفارة الحلق وجزاء الصيد فاما قوله تعالى ان يقتلوا او يصلبوا او تقطع
ايديهم وارجلهم فقد جعله بعض العلماء للتخيير فاوجبوا التخيير في كل نوع من انواع
قطع الطريق وقلنا نحن هذه ذكرت على سبيل المقابلة بالمحاربة والمحاربة
معلومة بانواعها عادة بتخويف او اخذ مال او قتل او قتل واخذ مال
فاستغني عن بيانها واكتفي باطلاقها لانه يتنوع الجزا فصارت
انواع الجزا مقابلة بانواع المحاربة فاوجب التفصيل والتقسيم على
احوال الجناية وتفاوت الاجزية وقد ورد بيانه على هذا المثال
في حديث جبريل عليه السلام حين نزل بالحد على اصحاب ابي بردة على التفصيل
فاما فيما سبق فلا انواع للجناية على حسب اختلاف الاجزية فاوجب
التخيير

اي يصل المراد الى المراد

وهذا لان مقابلة الجملة بالجملة يوجب التقسيم لا محالة والجناية بانواعها
لا نوع لها معلوم فلذلك الجزاء حتى قال ابو حنيفة رحمه الله فيمن اخذ المال وقتل ان الامام
بالخيار ان شاء قطع ثم قتله او صلبه وان شاء قتله ابتداء وصلبه لان الجناية
يحتمل الاتحاد والتعدد فكذلك الجزاء ولهذا قال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله فيمن قال
لعبده ودابته هذا حر او هذا انه باطل لانه اسم لاحدهما غير عين
وذلك غير محل للعتق وقال ابو حنيفة رحمه الله هو كذلك لكن على احتمال التعيين
حتى لزمه التعيين في مسئلة العبدين والعمل بالمحتمل اولى من الاهدار ومعنى
ما وضع لحقيقته مجازا عما يحتمله وان استحالت حقيقته كما ذكرنا من اصله
فيما مضى وهما ينكران الاستعارة عند استحالة الحكم لان الكلام للحكم
وضع على ما سبق ولهذا الاصل قلنا فيمن قال هذا حر او هذا وهذا
ان الثالث يعتق ويخير في الاولين لان صدر الكلام يتناول احدهما
عملا بكلمة التخيير والواو توجب الشركة فيما سبق له الكلام فيصير عطفا
على المعتق من الاولين كقوله احدهما حر وهذا وقد يستعار هذه
الكلمة للعموم بدلالة تقترن فيصير بمعنى واو العطف لا عينه فمن
ذلك اذا استعملت في النفي صارت بمعنى العموم قال الله تعالى ولا تطع
منهم اثما او كفورا اي هذا ولا هذا وقال اصحابنا في الجامع في رجل
قال والله لا اكلم فلانا او فلانا ان معناه فلانا ولا فلانا حتى اذا

تكلم احدهما

ولهذا لو هلك احد العبدين قبل البيان تعين الباقي

كلم احدهما يحنث ولو كلمهما لم يحنث الا مرة واحدة ولا خيار له في ذلك
حتى لو استعمل هذا في الايلاء بانتا جميعا ووجه ذلك ان كلمة او لما
تناولت احد المذكورين كان ذلك نكرة وقد قامت فيها دلالة العموم
وهو النفي على ما سبق فلذلك صار عاما الا انها اوجبت العموم على الافراد
لما ان الافراد اصلها حتى ان من قال لا تطع فلانا او فلانا فاطاع
احدهما كان عاصيا ولو قال وفلانا لم يكن عاصيا حتى يطيعهما
واذا حلف رجل لا يكلم فلانا وفلانا لم يحنث حتى يكلمهما ولو قال او فلانا
حنث اذا كلم احدهما لان الواو للعطف على سبيل الشركة والجمع دون
الافراد ومن ذلك اذا استعملت في موضع الاباحة تصير عامة لان
الاباحة دليل العموم فعمت بها النكرة كما يقال جالس الفقهاء او المحدثين
اي احدهما او كلاهما ان شئت وفرق ما بين التخيير والاباحة ان الجمع بين الامرين
في التخيير يجعل المامور مخالفا وفي الاباحة موافقا وانما يعرف الاباحة
من التخيير بحال تدل عليه وعلى هذا قال اصحابنا في الجامع فيمن حلف
لا يكلم احدا الا فلانا او فلانا ان له ان يكلمهما جميعا وكذلك قال
لا اقربكن الا فلانة او فلانة فليس بمول منهما وقالوا فيمن قال قد برئ
فلان من كل حق لي قبله الا دراهم او دنانير ان له ان يدعي المالين
جميعا لان هذا موضع الاباحة فصار عاما الا ترى انه استثنى من الحظر

وكان اباحه وقال محمد بكل قليل او كثير على معنى الاباحه اى بكل شي منه
قليلا كان او كثيرا وكذلك داخلها او خارجها اى داخلا كان او خارجا
وبحرف الواو فيهما وكذلك احكام هذه الجملة الكلية في الافعال ان دخلت
في الخبر افضت الى الشك وان دخلت في الابتدا اوجبت التخيير مثل قول الرجل
والله لا دخل هذه الدار او لا دخلن هذه الدار او لا ادخل هذه الدار
او لا ادخل هذه الدار ان له الخيار ولها وجه اخر فيهما وهو ان
تحمل بمعنى حتى او الا ان وموضع ذلك ان يفيد العطف لاختلاف
الكلام وتحتمل ضرب الغاية وذلك مثل قول الله تعالى ليس لك من الامر شي
او يتوب عليهم اى حتى يتوب عليهم او الا ان في بعض الاقاويل لان العطف
لم يحسن للفعل على الاسم وللمستقبل على الماضي فسقطت حقيقته
واستعير لما يحتمله وهو الغاية لان كلمة او لما تناولت احد المذكورين
كان احتمال كل واحد منهما متناهيا بوجود صاحبه فشابه الغاية
من هذا الوجه فاستعير للغاية والكلام يحتمله لانه للتحريم وهو يحتمل
الامتداد وكذلك يقال والله لا افارقك او تقضيني حقي معناه حتى
تقضيني حقي او الا ان تقضيني حقي وهذا كثير في كلام العرب لا يحصى
وعلى هذا قال اصحابنا فيمن قال والله لا ادخل هذه الدار او ادخل هذه
الدار الاخرى ان معناه حتى ادخل هذه فان دخل الاولى اولا
حنث

وان

وان دخل الاخيرة اولا انتهت اليمين وتم البر لما قلنا ان العطف متعذر
لاختلاف الفعلين من نفي واثبات والغاية صالحة لان اول الكلام
تحريم فلذلك وجب العمل بمجازه

باب حتى

هي كلمة اصلها للغاية في كلام العرب هو حقيقة هذا الحرف ولا يسقط
ذلك عنه الا مجازا ليكون الحرف موضوعا لمعنى يخصه وقد وجدنا
ها يستعمل للغاية لا يسقط عنها ذلك فعلمنا انها وضعت له
فاصلها كمال معنى الغاية فيها وخلوصها لذلك بمعنى الى كقول الله
عز وجل حتى مطلع الفجر وتقول اكلت السمكة حتى راسها اى الى
راسها فانه نفي اى بقي الراس وهذا على مثال سائر الجنايات وقد
تستعمل للعطف لما بين العطف والغاية من المناسبة مع قيام
معنى الغاية تقول جاءني القوم حتى زيد وراى القوم حتى زيدا
فزيد اما افضلهم واما اراذلهم لتصير غاية الا ترى الى قولهم استنت
الفصال حتى القرعى فجعل عطفا وهو غاية وكانت حقيقته بالكره وعلى
هذا اكلت السمكة حتى راسها بالنصب اى اكلته ايضا وقد تدخل على
جملة مبتداة على مثال واو العطف اذا استعملت لعطف الجمل وهي
غاية مع ذلك فان كان خبر المبتدا مذكورا فهو خبره والا فمحمول على جنس
ما قبله تقول ضربت القوم حتى زيد غضبان فهذه جملة مبتداه هي غاية

ومن ذلك أكلت السمكة حتى رأسها إلا أن الجزء غير مذكور هاهنا
بحيث إنه من جنس ما سبق على احتمال أن ينسب إليه أو إلى غيره أعني
حتى رأسها مأكول لي أو مأكول غيري ومواضعها في الأفعال أن تجعل
غاية بمعنى إلى أو غاية هي جملة مبتداة وعلامة الغاية أن يحتمل
الصدر الامتداد وأن يصلح الآخر دلالة على الانتهاء فإن لم يستقم فللمجازاة
بمعنى لام كي وهذا إذا صلح الصدر سببا ولم يصلح الآخر غاية و
صلح جزاء وهذا نظير قسم العطف من الأسماء فإن تعذر هذا جعل
مستعارا للعطف المحض وبطل معنى الغاية وعلى هذا مسائل
أصحابنا في الزيادات وهذه الجملة ما خلا المستعار المحض ذكر
في كتاب الله تعالى قال الله تعالى حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون وحتى
تغتسلوا أي بمعنى إلى وكذلك حتى تستأنسوا ومثله كثير وقاتلوهم
حتى لا تكون فتنة أي كيلا تكون فتنة وقال وزلزلوا حتى يقول الرسول
بالنصب على وجهين أحدهما إلى أن يقول الرسول فلا يكون فعلهم سببا لمقالة
الرسول وينتهي فعلهم عند مقالته على ما هو موضوع الغايات
أنها أعلام الانتهاء عن أثر والثاني وزلزلوا لكي يقول الرسول
فيكون فعلهم سببا لمقالته وهذا لا يوجب الانتهاء وقرئ حتى يقول بالرفع
على معنى جملة مبتداة أي حتى الرسول يقول ذلك فلا يكون فعلهم سببا له ولا يكون
متناهيا به

اي حركوا بانواع البلايا

اي الفعل منهم اضاف المصدر الى المفعول

وقال

وقال محمد رحمه الله في الزيادات في رجل قال لرجل عبدي حر إن
لم أضربك حتى تصيح أو حتى تشتكي يدي أو حتى تشفع فلان أو حتى يدخل
الليل إن هذه غايات حتى إذا أقلع قبل الغايات حنث لأن الفعل بطريق
التكرار يحتمل الامتداد في حكم البر والكف عنه يحتمل أن يكون علما للحنث
لا محالة وهذه الأمور دلالات على الإقلاع عن الضرب فوجب العمل بحقيقتها
فصار شرط الحنث الكف عنه قبل الغاية ولو قال عبدي حر إن لم آتك
حتى تغديني فأتاه فلم يغده لم يحنث لأن قوله حتى تغديني لا يصلح دلالة
على الانتهاء بل هو داع إلى زيادة الإتيان والإتيان يصلح سببا والغداء
يصلح جزاء فحمل عليه لأن جزاء السبب غايته فاستقام العمل به فصار
شرط بره فعل الإتيان على وجه يصلح سببا للجزاء أما الغداء فقد وجد
ولو قال عبدي حر إن لم آتك اليوم حتى أتغدى عندك كان هذا للعطف المحض
لأن هذا الفعل إحسان فلا يصلح غاية للإتيان ولا يصلح إتيانه سببا
لفعله ولا فعله جزاء للإتيان نفسه فإذا كان كذلك حمل على العطف المحض
وكذلك إن لم آتك حتى أتغدى بك فصار كأنه قال إن لم آتك فأتغدى عندك
حتى إذا أتاه فلم يتغد ثم تغدى من بعد غير متراخ فقد بر وإن
لم يتغد أصلا حنث وهذه استعارة لا يوجد لها ذكر في كلام العرب
ولا ذكرها أحد من أئمة النحو واللغة فيما أعلم لكنها استعارة بديعة

اقترنها اصحابنا على قياس استعارات الحروف لان بين العطف والغاية مناسبة من حيث توصل الغاية بالجملة كالمعطوف وقد استعملت بمعنى العطف مع قيام الغاية بلا خلاف فاستقام ان يستعار للعطف المحض اذا تعذرت حقيقته وهذا على مثال استعارات اصحابنا في غير هذا الباب وسعى ان يجوز على هذا جاني زيد حتى عمرو وهذا غير مسموع من العرب واذا استعير للعطف استعير بمعنى الفا دون الواو لان الغاية تجانس التعقيب

باب حروف الجر اما البا فللالصاق

هو معناه بدلالة استعمال العرب ولئلا يكون له معنى يخصه هو له حقيقة ولهذا صحبت البا الاثمان فمن قال اشتريت منك هذا العبد بكر من حنطة ووصفها ان الكر ثمن يصح الاستبدال به بخلاف ما اذا اضاف العقد الى الكر فقال اشتريت منك كر حنطة ووصفها بهذا العبد انه يصير سلما لا يصح الا مؤجلا ولا يصح الاستبدال به لانه اذا اضاف البيع الى العبد فقد جعله اصلا والصقه بالكر فصار الكر شرطا يلصق به الاصل وهذا احد الاثمان التي هي شروط واتباع ولذلك قلنا في قول الرجل ان اخبرتني بقدوم فلان فعبدي حر انه يقع على الحق لان صحبة البا اقتضت مفعول الخبر ولكن مفعول الخبر محذوف بدلالة حرف الالصاق كما تقول باسم الله اي بدأت باسم الله فيكون معناه ان

اخبرني خبرا

اخبرني خبرا ملصقا بقدومه والقدوم اسم لفعل موجود بخلاف قوله ان اخبرتني ان فلانا قد قدم فانه يتناول الكذب ايضا لانه غير مشغول بالبا فصلح مفعولا وان مع ما بعدها مصدر ومعناه ان اخبرني قدومه ومفعول الخبر كلام لا فعل فصار المفعول الثاني الكلام بقدومه وذلك دليل الوجود لا موجب له لا محالة ولهذا قلنا في قول الرجل انت طالق بمشية الله وبارادته انه بمعنى الشرط لان الالصاق يوجد معنى الشرط ويفضي اليه وكذلك اخواتها على ما قال في الزيادات وقال الشافعي البا للتبعيض في قول الله تعالى وامسحوا برؤسكم حتى اوجب مسح بعض الراس وقال مالك البا صلة لان المسح فعل متعدي فيؤكد بالبا كقوله تنبت بالدهن فيصير تقديره وامسحوا رؤسكم وقلنا نحن اما القول بالتبعيض فلا اصل له في اللغة والموضوع للتبعيض كلمة من وقد بينا ان التكرار والاشتراك ليس في الكلام اصلا وانما هو من العوارض ولا يصار اليه الا عند تعذر الحقيقة والاقتصار على التوكيد لا يصح فوجب حمل هذه البا على الالصاق وبيان هذا ان البا اذا دخلت في آلة المسح كان الفعل متعديا الى محله كما تقول مسحت الحائط بيدي يتناول كله لان اليد اضيف الى جملته ومسحت راس اليتيم بيدي واذا دخل حرف الالصاق في محل المسح بقي الفعل متعديا الى الآلة وتقديره وامسحوا ايديكم برؤسكم اي الصقوها برؤسكم فلا يقتضي استيعاب الراس

وهو غير مضاف الى الكل بعضي وضع الة المسح وذلك لا يستوعب في العادة
فيصير المراد به اكثر اليد فصار التبعيض مرادا بهذا الشرط واما الاستيعاب
في التيمم مع قوله فامسحوا بوجوهكم وايديكم فثابت بالسنة المشهورة
عن النبي عليه السلام انه قال فيه ضربتان ضربة للوجه وضربة للذراعين فتحمل الباء
صلة وبدلالة الكمال لانه شرع خلفا عن الاصل وكل تصرف يدل على
بقاء الباقي على ما كان وعلى هذا قول الرجل ان خرجت من الدار الا باذني
انه يشترط تكرار الاذن لان الباء للالصاق فاقتضى ملصقا به لغة وهو
الخروج فصار الخروج الملصق بالاذن الموصوف به مستثنى
فصار عاما واما قوله الا ان اذن فانه جعل مستثنى بنفسه وذلك غير
مستقيم لانه خلاف جنسه فجعل مجازا عن الغاية لان الاستثناء يناسب الغاية
واما **على** فانها وضعت لوقوع الشيء على الشيء وارتفاعه وعلوه
فوقه فصار موضوعا للايجاب والالزام في قول الرجل لفلان علي
الف درهم انه دين الا ان يصل به الوديعة فان دخلت في المعاوضات
المحضة كانت بمعنى الباء اذا استعملت في البيع والاجارة والنكاح لان
اللزوم يناسب الالصاق فاستعير له واذا استعملت في الطلاق كانت
بمعنى الشرط عند ابي حنيفة رحمه الله حتى ان من قالت له امراته طلقني
ثلاثا على الف فطلقها واحدة لم يجب عند ابي حنيفة وعندهما

يجب

يجب ثلث الالف كما في قولها بالف درهم وقال ابو حنيفة رحمه الله كلمة
على للزوم على ما قلنا وليس بين الواقع وبين ما التزم مقابلة بل بينهما
معاقبة وذلك معنى الشرط والجزاء فصار هذا بمنزلة حقيقة هذه
الكلمة وقد امكن العمل به لان الطلاق وان دخله المال فيصح تعليقه
بالشروط حتى انه من جانب الزوج يمين فيصير هذا امرها طلبا لتعليق الطلاق
بشرط الثلاث فاذا خالفها لم يجب وفي المعاوضات المحضة يستحيل
معنى الشرط فوجب العمل بمجازه وقال الله تعالى حقيق على ان لا اقول على
الله الا الحق وقال تعالى يبايعنك على ان لا يشركن بالله شيئا اي بهذا الشرط
واما **من** فللتبعيض ومعناها الذي وضع له لما قلنا مواصلها
وقد ذكرناها في مسائلها في قوله اعتق من عبيدي من شئت وما
يجري مجراه ومسائله كثيرة واما **الى** فلانتهاء الغاية لذلك وضعت
ولذلك استعملت في آجال الديون واذا دخلت في الطلاق في قول الرجل
انت طالق الى شهر فان نوى التنجيز فانه يقع وان نوى الاضافة تأخر
وان لم يكن له نية وقع للحال عند زفر لان الى للتأجيل والتأجيل لا
يمنع الوقوع وقلنا نحن ان التأجيل لتأخير ما يدخله وههنا
دخل على اصل الطلاق فاوجب تأخيره والاصل في الغاية اذا كان قائما
بنفسه انه لم يدخل في الحكم مثل قول الرجل من هذا البستان الى هذا البستان

وقوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل الا ان يكون صدر الكلام يقع على الجملة
فيكون الغاية لاخراج ما وراها فيبقى داخلا بمطلق الاسم كما قلنا
في المرافق وهذا قال ابو حنيفة رحمه الله في الغاية في الخيار انه يدخل وكذلك
في الاجال في الايمان في رواية الحسن عنه وقالا في قوله لفلان علي من
درهم الى عشرة لم يدخل الغاية الثانية لان مطلق الاسم لا يتناوله
وقالا يدخل لانه ليس بقايم بنفسه وكذلك هذا في الطلاق وانما دخلت
الغاية الاولى للضرورة واما في فللظرف وعلى ذلك مسايل اصحابنا
لكنهم اختلفوا في حذفه واثباته في ظروف الزمان وهو ان يقول انت
طالق غدا او في غد قال ابو يوسف ومحمد هما سواء وفرق ابو حنيفة
رحمهم الله بينهما فيما اذا نوى اخر النهار على ما ذكرنا في موضعه
ان حرف الظرف اذا سقط اتصل الطلاق بالغد بلا واسطة
فيقع في كله فيتعين اوله فلا يصدق في التاخير واذا لم يسقط حرف
الظرف صار مضافا الى جزء منه مبهم فيكون نيته بيانا لما ابهم
فيصدقه القاضي وذلك مثل قول الرجل ان صمت الدهر فعلي
كذا يقع على الابد وان صمت في الدهر انه يقع على الساعة واذا
اضيف الى المكان فقيل انت طالق في مكان كذا وقع في الحال الا
ان يراد به اضمار الفعل فيصير بمعنى الشرط وقد يستعار هذا الحرف
للمقارنة

اذا

اذا نسب الى الفعل فقيل انت طالق في دخولك الدار لانه لم يصلح ظرفا
وفي الظرف معنى المقارنة فجعل مستعارا بمعناه فصار بمعنى
الشرط وعلى هذا مسايل الزيادات انت طالق في مشية الله وارادته
واخواتها فان الطلاق لا يقع كانه قال ان شاء الله الا في علم الله
لانه يستعمل في المعلوم فلا يصلح شرطا بل يستحيل واذا قال انت طالق
في الدار واضمر الدخول صدق فيما بينه وبين الله تعالى فيصير بمعنى ما قلنا
وعلى هذا اذا قال لفلان علي عشرة دراهم في عشرة دراهم يلزمه
عشرة دراهم لانه لا يصلح للظرف فيلغو الا ان ينوي به معنى مع او
واو العطف فيصدق كما قلنا ان في الظرف معنى المقارنة فيصير
من ذلك الوجه مناسبا لمع وللعطف فيلزمه عشرون وكذلك قوله
انت طالق واحدة في واحدة فهي واحدة فان نوى مع وقعتا قبل
الدخول وان نوى الواو وقعت واحدة ومن ذلك حروف القسم
وهي الباء والواو والتاء وما وضع لذلك وهو ايم الله تعالى وما يودي
معناه وهو لعمر الله فاما الباء فهي التي للالصاق وهي دالة
على فعل محذوف معناه اقسم او احلف بالله وكذلك في ساير الاسماء و
الصفات وكذلك في الكنايات تقول بك لافعلن كذا وبه لافعلن كذا فلم
يكن لها اختصاص بالقسم واما الواو فانها استعيرت لمعنى الباء

لانها تناسبه صورة ومعنى اما الصورة فان صورتها وجودها في مخرجها
بضم الشفتين مثل الباء واما المعنى فان عطف الشي على غيره نظير
الصاقه به فاستعير له الا انه لا يحسن اظهار الفعل ههنا تقول والله
ولا تقول احلف والله لانه استعير للباء توسعا لصلات القسم ولو صح
الاظهار لصار مستعارا لمعنى الالصاق وفي الاستعارة عامة في
بابها وانما الغرض بها الخصوص لباب القسم الذي يدعو الى التوسعة
ويشبه قسمين ولا نظير في الكتاب اعني الكافي ثم استعير التاء مع
الواو توسعة لشدة الحاجة الى القسم لما بين الواو والتاء من المناسبة
فانهما من حروف الزوائد في كلام العرب مثل التراث في الوراث
والتورية وما شبه ذلك ولما صار ذلك دخيلا على ما ليس باصل
انحطت رتبته عن رتبة الاول والثاني فقلما يدخل الا في اسم الله
لانه هو المقسم به غالبا فجاز تالله ولم يجز تالرحمن وتالرحيم
وقد يحذف حرف القسم تخفيفا فيقال الله لا فعلن كذا الكسر بالنصب
عند اهل البصرة وهو مذهبنا وبالخفض عند اهل الكوفة وقد ذكر
في الجامع ما يتصل بهذا الاصل في قوله والله والله والله
الرحمن والرحيم على ما ذكرنا في الجامع اما ايم الله فاصله ايمن الله
وهو جمع يمين وهذا مذهب اهل الكوفة واما مذهب اهل البصرة وهو قولنا

ان

ان ذلك صلة وضعت للقسم لا اشتقاق لها مثل صه ومه وتخ
والهمزة للوصل الا ترى انها توصل اذا تقدمه حرف مثل سائر
حروف الوصل ولو كان لبنا الجمع صيغة لما ذهب عند الوصل كالهمزة
في بطون اما لعمر الله فان اللام فيه للابتدا والعمر البقا معناه
لبقا الله هو الذي اقسم به فيصير تصريحا لمعنى القسم بمنزلة قول الرجل
جعلت هذا العبد ملكا لك بالف درهم انه تصريح لمعنى البيع فجرى
مجراه فكذلك في هذا الجنس اسما الظروف وهي مع وبعد
وقبل وعند اما مع فللمقارنة في قول الرجل انت طالق واحدة مع واحدة
او معها واحدة انه يقع ثنتان معا قبل الدخول وقبل للتقديم حتى ان من
قال لامراته انت طالق قبل دخولك الدار طلقت للحال ولو قال لامراته قبل
الدخول انت طالق واحدة قبلها واحدة يقع ثنتان ولو قال قبل واحدة
وقعت واحدة وبعد للتاخير وحكمها في الطلاق ضد حكم قبل لما ذكرنا
ان الظرف اذا قيد بالكناية كان صفة لما بعده واذا لم يتقيد كان صفة
لما قبله هذا الحرف واصل هذه الجملة وعند للحضرة حتى اذا قال لفلان
عندي الف درهم كان وديعة لان الحضرة يدل على الحفظ دون
اللزوم والوقوع عليه وعلى هذا قلنا اذا قال انت طالق كل يوم طلقت
واحدة ولو قال عند كل يوم او مع كل يوم طلقت ثلاثا وكذلك اذا قال

في كل يوم ولو قال انت علي كظهر امي كل يوم فهو ظهار واحد
ولو قال في كل يوم او مع كل يوم او عند كل يوم تجدد عند كل
يوم ظهاره وهذا لما قلنا انه اذا حذف اسم الظرف كان الكل
ظرفا واحدا فاذا اثبت صار كل فرد بانفراده ظرفا على نحو ما قلنا
في مسئلة الغد **ومن هذا الباب حروف الاستثناء** واصل
ذلك الا ومسائل الاستثناء من جنس البيان فنذكره في بابه ان شاء الله تعالى
ومن ذلك غير وهو من الاسماء تستعمل صفة للنكرة وتستعمل استثناء يقول
لفلان علي درهم غير دانق بالرفع صفة للدرهم فيلزمه درهم تام
ولو قال غير دانق بالنصب كان استثناء يلزمه درهم الا دانقا وكذلك
لو قال لفلان علي دينار غير عشرة بالرفع لزمه دينار ولو نصبه
فكذلك عند محمد وعند ابي حنيفة وابي يوسف رحمهم الله يلزمه دينار
الا قدر قيمة عشرة دراهم منه وما يقع من الفصل بين البيان والمعارضة
فنذكره في باب البيان والمعارضة ان شاء الله تعالى وسوى مثل غير وذلك
في الجامع ان كان في يدي دراهم الا مائة او غير مائة او سوى مائة على ما
ذكرنا **ومن ذلك حروف الشرط** وهي ان واذا واذا ما ومتى
ومتى ما وكلما ومن وما وانما نذكر في هذا الكتاب من هذه الجملة ما يبتنى
عليه مسائل اصحابنا على الاشارة واما حرف ان فهو الاصل

في هذا الباب وضع للشرط وانما يدخل على كل امر معدوم على خطر
ليس بكائن لا محالة يقول ان زرتني اكرمتك ولا يجوز ان جاء غد اكرمتك واثره ان
يمنع العلة عن الحكم اصلا حتى يبطل التعليق وهذا اكثر امثلته وعلى هذا
قلنا اذا قال الرجل لامرأته ان لم اطلقك فانت طالق ثلاثا انها لا تطلق
حتى يموت الزوج فيطلق قبيل موته لان العدم لا يتحقق الا بقرب موته
وكذلك اذا ماتت المرأة طلقت ثلاثا قبل موتها في اصح الروايتين واما
اذا فان مذهب اهل اللغة والنحو من الكوفيين فيها انها تصلح للوقت وللشرط
على السواء فيجازى بها مرة ولا يجازى بها اخرى فاذا جوزي بها
فانما يجازى بها على سقوط الوقت عنها كانها حرف شرط وهو قول
ابي حنيفة واما البصريون من اهل اللغة والنحو فقد قالوا انها للوقت
وقد تستعمل للشرط من غير سقوط الوقت عنها مثل متى فانها للوقت لا تسقط
عنها بذلك بحال والمجازاة بها لازمة في غير موضع الاستفهام والمجازاة
باذا غير لازمة بل هو في حيز الجواز والى هذا الطريق ذهب ابو يوسف ومحمد رحمهما الله
بيانه فيمن قال لامرأته اذا لم اطلقك فانت طالق لم يقع الطلاق في قول ابي حنيفة
حتى يموت احدهما مثل قوله ان لم اطلقك وقال ابو يوسف ومحمد يقع كما
فرغ من اليمين مثل قوله متى لم اطلقك لان اذا اسم للوقت بمنزلة سائر الظروف
وهو للوقت المستقبل وقد استعملت للوقت حالا كما قيل كيف الرطب اذا
اشتد الحر

اي حينئذ ولا يصلح ان هاهنا ويقال اتيتك اذا اشتد الحر ولا يجوز
ان اشتد الحر لان الشرط تقتضي خطرا او ترددا مواصلة واذا تدخل
للوقت على امر كائن او منتظر لا محالة كقوله اذا الشمس كورت ويستعمل
للمفاجاة قال الله تعالى اذا هم يقنطون واذا كان كذلك كان يفسر
من وجه ولم يكن فيهما فلم يكن شرطا الا انه قد يستعمل فيه مستعارا مع
قيام معنى الوقت مثل متى مع ان المجازاة في متى الزم ومع هذا لم
يسقط عنه حقيقته وهو الوقت فهذا اولى فصار الطلاق مضافا الى
زمان خال عن انقاع الطلاق الا ترى ان من قال لامراته انت طالق اذا شئت
لم يتقيد بالمجلس مثل متى بخلاف ان ولا يصح طريق ابي حنيفة الا ان
يقال اذا قد يكون حرفا بمعنى الشرط مثل ان وهذا عند اهل الكوفة
واحتج الفراء لذلك بقول الشاعر استغن ما اغناك ربك بالغنا
واذا تصبك خصاصة فتجمل وانما معناه وان تصبك خصاصة
بلا شبهة واذا ثبت هذان الوجهان في اذا على التعارض اعني معنى
الشرط الخالص ومعنى الوقت وقع الشك في وقوع الطلاق فلم يقع بالشك
ووقع الشك في انقطاع المشية بعد الثبوت فيما استشهد به فلا
يبطل بالشك وكذلك اذا ما واما متى فاسم للوقت المبهم بلا اختصاص
وكان مشاركا لان في الابهام فلزم بها المجازاة وتجزم بها مثل
ان لكن

مع

مع قيام الوقت لان ذلك حقيقتها فوقع الطلاق بقوله انت طالق متى
لم اطلقك عقيب اليمين بلا فصل وقوله متى شئت لم تقتصر على المجلس وكذلك
متيما وقد سبق تفسير كلما وكذلك من وما يدخلان في هذا الباب لابهامهما
والمسائل فيها كثيرة خصوصا في من وقد روى عن ابي يوسف ومحمد فيمن
قال انت طالق لو دخلت الدار انه بمنزلة قوله ان دخلت الدار لان فيهما
معنى الترتب فيعمل عمل الشرط وكذلك في قوله انت طالق لولا صحبتك
وما اشبه ذلك عن واتيح لما فيه من معنى الشرط وذكر في السير الكبير بابا
بناه على معرفة الحروف التي ذكرنا امنوني على عشرة من اهل
قال ذلك راس الحصن ففعلنا وقع عليه وعلى عشرة غيره والخيار اليه
ولو قال امنوني وعشرة بكذلك الا ان الخيار الى امام المسلمين ولو قال
بعشرة بمنزلة قوله وعشرة ولو قال في عشرة وقع على تسعة سواه و
الخيار الى الامام ولو قال امنوا الى عشرة وقع على عشرة لا غيره
لراس الحصن ان يدخل نفسه فيهم والخيار فيهم اليه ذلك خرج
على هذا الاصل ومن ذلك حرف كيف وهو سوال عن الحال وهو
اسم للحال فان استقام والا بطل ولذلك قال ابو حنيفة رحمه الله في قول
الرجل انت حر كيف شئت انه ايقاع وفي الطلاق انه يقع الواحدة
ويبقى الفضل في الوصف والقدر وهو الحال مفوضا بشرط نية الزوج وقال

امولس
ملان معه الظرفية العدد بها المحقق

قوله
في حديث جبريل عليه السلام بالحد على اصحاب ابي برده على التفصيل بعد ورق
روى محمد بن الحسن عن ابي يوسف عن الكلبي عن ابي صالح عن ابن عباس انه قال وادع رسول الله
ابا برده هلال بن عويمر الاسلمي فجاء اناس يريدون الاسلام فقطع عليهم اصحاب ابي برده
الطريق فنزل جبريل على رسول الله صلى الله عليه وسلم بالحد فيهم ان من قتل واخذ المال صلب ومن قتل
ولم ياخذ المال قتل ومن اخذ المال ولم يقتل قطعت يده ورجله من خلاف ومن جاء مسلما هدم
الاسلام ما كان منه في الشرك وفي رواية عطية عنه ومن اخاف الطريق ولم ياخذ المال نفي
وفي هذا الخبر دليل على ان او ليست للتخيير انما هي مرتبة للحكم باختلاف الجناية كما قال من سال
عن حدود الكبائر هي الجلد او الرجم او القطع لا يراد به التخيير ذكر امام الهدى في هذه الاية
ان الاصل فيه ان كلمة او متى ذكرت بين الاجزية المختلفة الاسباب يراد بها الترتيب كما في هذه
الاية والا فهي للتخيير كما في قوله تعالى فكفارته اطعام عشرة مساكين الى ان قال او تحرير رقبة

الحال بحرف بالحدث اما الوصف فشامل للحديث والحدث

ملا يعمل الاشاره بحاله ووصفه بمنزله اصله فتعلق الاصل بعلقه
واما كم فاسم للعدد الذي هو الواقع وحيث اسم لمكان مبهم
دخل على المشية

باب الصريح والكناية

الصريح مثل قول الرجل بعت واشتريت ووهبت لانه ظاهر المراد وحكمه تعلق
الحكم بعين الكلام وقيامه مقام معناه حتى استغنى عن العزيمة وكذلك
الطلاق والعتاق وحكم الكناية ان لا يجب العمل به الا بالنية لانه مستتر المراد
وذلك مثل المجاز قبل ان يصير متعارفا ولذلك سمي اسماء الضمير كناية مثل
انا وانت ونحن وسمى الفقهاء الفاظ الطلاق التي لم تتعارف كنايات
مثل البائن والحرام مجازا لا حقيقة لان هذه كلمات معلومة المعاني
غير مستترة لكن الابهام فيما تتصل به ويعمل فيه فلذلك شابهت الكنايات
فسميت بذلك مجازا ولهذا الابهام احتيج الى النية فاذا وجدت النية
وجب العمل بموجباتها من غير ان يجعل عبارة عن الصريح ولذلك
جعلناها بوائن وانقطعت بها الرجعة الا في قول الرجل اعتدي لان
حقيقتها الحساب ولا اثر لذلك في النكاح والاعتداد يحتمل ان
يراد به ما يعد من غير الاقراء فاذا نوى الاقراء زال الابهام ووجب
بها الطلاق بعد الدخول اقتضاء وقبل الدخول جعل مستعارا محضا
عن الطلاق لانه سببه فاستعير الحكم لسببه فلذلك كان رجعيا ولذلك

ولاسما للرد الطلاق على العدد لانه ليس بموضوع له بل لازالة قيد النكاح

قوله

لان الطلاق ... العدة ...

قوله استبرئي رحمك وقد جاءت السنة ان النبي عليه السلام قال لسودة بنت زمعة
اعتدي ثم راجعها وكذلك انت واحدة يحتمل صفة للطلقة ويحتمل
صفة للمرأة فاذا زال الابهام بالنية كان دلالة على الصريح لا عاملا
بموجبه والاصل في الكلام هو الصريح واما الكناية ففيها
قصور من حيث انها تقصر عن البيان الا بالنية والبيان بالكلام هو المراد
فظهر هذا التفاوت فيما يدرأ بالشبهات وصار جنس الكنايات
بمنزلة الضرورات ولهذا قلنا ان حد القذف لا يجب الا بتصريح الزنا
حتى ان من قذف رجلا بالزنا فقال له آخر صدقت لم يحد المصدق
وكذلك اذا قال لست بزان يريد التعريض بالمخاطب لم يحد وكذلك
كل تعريض لما قلنا بخلاف من قذف رجلا بالزنا فقال الآخر هو كما قلت
حد هذا الرجل وكان بمنزلة الصريح لما عرف في كتاب الحدود

باب وجوه الوقوف على احكام النظم وهو القسم الرابع

وذلك اربعة اوجه الوقوف بعبارته واشارته ودلالته واقتضائه
اما الاول فما سيق الكلام لاجله واريد به قصدا والاشارة ما ثبت
بنظمه مثل الاول الا انه غير مقصود ولا سيق الكلام له وهما سواء في
ايجاب الحكم الا ان الاول احق عند التعارض من ذلك قول الله تعالى
وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن سيق الكلام لايجاب النفقة على الوالد

صدق ... هو كما قلت ان مراده التصديق

وفيه اشارة الى ان النسب الى الآباء لانه نسب اليه بلام التمليك وفيه اشارة الى ان
ولانه حق التمليك ثابت له وانه لا يعاقب بسببه كالمالك لمملوكه لانه نسب اليه
بلام الملك وعليه يبتني مسائل كثيرة وفيه اشارة الى انفراد الاب بتحمل نفقة
الولد لانه اوجبها عليه بهذه النسبة ولا يشاركه احد فيها فكذلك في حكمها
وفيه اشارة الى ان الولد اذا كان غنيا والوالد محتاجا لم يشارك احد الولد
في تحمل نفقة الوالد لما قلنا من النسبة بلام الملك وفيه اشارة الى ان النفقة تستحق
بغير الولاد وهي نفقة ذوي الارحام خلافا للشافعي لقوله تعالى وعلى الوارث
مثل ذلك وذلك بعمومه يتناول الاخ والعم وغيرهما وفيه ولهم بمعناه لانه
اسم مشتق من الارث مثل الزاني والسارق وفيه اشارة الى ان من عدا الوالد تحكم
النفقة على قدر المواريث حتى ان النفقة تجب على الام والجد اثلاثا لقوله عز وجل
وعلى الوارث مثل ذلك وهو اسم مشتق من معنى فيجب بناء الحكم على معناه وفي
قوله رزقهن وكسوتهن اشارة الى ان اجر الارضاع تستحق عن النفقة بالكيل وبغيره
كما قال ابو حنيفة رحمه الله ومن ذلك قوله تعالى وكلوا واشربوا الى قوله من الفجر
سياق الكلام لاباحة هذه الامور في الليل ونسخ ما كان قبله من التحريم وفيه
اشارة الى استواء الكل في الحظر لانه قال ثم اتموا الصيام الى الليل اي الكف
عن هذه الجملة فكان حظر الكل بطريق واحد فلم يكن للجماع اختصاص
ولا مزية وفيه اشارة الى ان النية في النهار منصوص عليه لقوله تعالى ثم اتموا
الصيام

لا محالة
بعد اباحة الجملة الى طلوع الفجر وحرف ثم للتراخي فيصير العزيمة بعد الفجر
لمن الليل لا انقضى الاجزاء من اول النهار الا انا جوزنا تقديم النية على
الفجر بالسنة فاما ان يكون الليل اصلا فلا وفي اباحة اسباب الجنابة
الى اخر الليل اشارة الى ان الجنابة لا تنافي الصوم فيمن اصبح جنبا ومن
ذلك قوله تعالى اطعام عشرة مساكين الاية سيقت لايجاب نوع من هذه الجملة
على سبيل التخيير وفيه اشارة الى ان الاصل في جهة الاطعام الاباحة والتمليك
ملحق به لان الاطعام فعل متعدي مطاوعه طعم يطعم وهو الاكل
فالاطعام جعله آكلا كسائر الافعال اذا تعدت بزيادة الهمزة لم يبطل
وضعها وحقيقتها فاذا لم يكن مطاوعه ملكا لم يكن متعديه تمليكا هذا
واضح جلا فمن جعل التمليك اصلا كان تاركا حقيقة الكلام ومعنى الحاق
التمليك به خلافا لنص الناس اى الاباحة جزء من التمليك في التقدير والتمليك كل لان
حوائج المساكين كثيرة يصلح الطعام لقضاء كل نوع منها الا ان الملك
سبب لقضائها فاقيم الملك مقامها فصار التمليك بمنزلة قضائها كلها والاباحة
الخلاص عنها ومن هذه الحوائج الاكل فصار النص واقعا على الذي هو جزء
من الجملة فاستقام تعديته الى الكل الذي هو مشتمل على هذا المنصوص
عليه وغيره فيكون عملا بالنص بعينه في المعنى وهذا خلاف الكسوة لان النص
هناك تناول التمليك لانه جعل الفعل الاول كفارة وهو الاطعام وجعل

الكاف
وبفتح
اسم
في الثياب كعاره وهو الثوب لان الكسوه بكسر الكاف اسم للثوب
للفعل فوجب ان يصير العين كفاره لا المنفعه وانما يصير كذلك بالتمليك
دون الاعاره فصار النص بهما واقعا على التمليك الذي هو قضا
لكل الحوائج في المعني فلم يستقم التعديه الى ما هو جزء منهما وهو
ذلك قاصر لان الاعاره في الثياب منقضيه قبل الكمال والاباحه في الاطعام
لازمه لا مرد لفعل الاكل فيهما فافترقا في نقيض مع التفاوت الذي
بينا فكان قول الشافعي في قياس الطعام بالكسوه في الفرع والاصل
معا غلطا وفيه اشاره الى ان المساكين صار مصارف بحوائجهم وكان الواجب
قضا الحوائج لا اعيان المساكين ثبتت هذه الاشاره بالفعل وهو الاطعام
لان اطعام الطاعم الغني لا يتحقق كتمليك المالك لا يتكون ومن قضيه
الاطعام الحاجه الى الطعم وثبت ايضا بالنسبه الى المساكين لان اسمهم ينبى
عن الحاجه فدل ذلك على ان اطعام مسكين واحد في عشره ايام مثل اطعام
عشره مساكين في ساعه لوجود عدد الحوائج كامله فان قيل هذا
لا يوجد في كسوه مسكين عشره اثواب في عشره ايام وقد جوزتم ذلك ولا
حاجه الا بعد سنه او سته اشهر او نحو ذلك قيل له هذا الذي يقول
حاجه اللبوس وهو غلط لان النص تناول التمليك على ما قلنا وقد اقمنا
التمليك مقام قضا الحوائج كلها والثوب قايم اذا اعتبرت اللبوس

فاذا اعتبرت

فاذا اعتبرت جمله الحوائج صار هالكا في التقدير وكان يجب ان يصح الادآء
على هذا متواترا غير ان الحاجات اذا قضيت لم يكن بد من تجددها ولا
تجدد الا بالزمان وادنى ذلك يوم تجمله الحوائج حتى قال بعض مشايخنا
يجوز الادآء في يوم واحد الى مسكين واحد العشره كلها في عشر ساعات
لما قلنا الا انه غير معلوم فكان اليوم اولى كذلك الطعام في حكم التمليك
مثل الثوب والاباحه لا تصح الا في عشره ايام ولا يلزم اذا قبض
كسوتين من رجلين فصاعدا جمله فانه يجوز لان الادآء لم يوجد الا واحدا في حق غيره
في حكم العدم فلم يوخذ بالتفريق واما دلاله النص فما ثبت بمعنى النظم
لغه وانما نعني بهذا ما ظهر من معنى الكلام لغه وهو المقصود بظاهره
لغه مثل الضرب اسم لفعل بصوره معقوله ومعنى مقصود وهو الايلام
والتافيف اسم لفعل بصوره معقوله ومعنى مقصود وهو الاذى وثبت
بهذا القسم مثل ما ثبت بالاشاره والعباره الا انه عند التعارض دون الاشاره
حتى صح اثبات الحدود والكفارات بدلاله النصوص ولم يجز بالقياس
لانه ثابت بمعنى مستنبط بالراي نظرا لا لغه حتى اختص بالقياس الفقها
واستوى اهل اللغه كلهم مع اهل الكلام مثاله انا اوجبنا الكفاره
على من افطر بالاكل والشرب بدلاله النص دون القياس وبيانه ان سوال
السايل وهو قوله واقعت امراتي في شهر رمضان وقع عن الجنايه والمواقعه
عينها

الفص

ولهذا قلنا انه لو حلف لا يضرب فلانا فضربه بعد موته لا يحنث لانه يعني الضرب الايلام

لغة لسنا نخبا به بل هو اسم لفعل واقع على محل مملوك الا ان معنى هذا الاسم

من هذا السائل هو اللفظ الذي هو جناية وانما اجاب رسول الله صلى الله عليه

عن حكم الجنايه فكان بنا على معنى الجناية في ذلك الاسم والمواقع آلة

الجنايه فاثبتنا الحكم بذلك المعنى بعينه في الاكل والشرب لانه فوقه في الجنايه

لان الصبر عنه اشد والدعوة اليه اكثر فكان اقوى في الجناية على نحو ما قلنا

في الشتم مع التافيف فوجدت ثابتا بمعنى النص لا بظاهره ولم نسمه عبارة

ولا اشارة ووجب ان ثابت بمعنى النص لغة لا رايا سميناه دلالة قياسا

ومن ذلك ان النص عند الناسي ورد في الاكل والشرب وهي حكمة الوطي

دلالة لان النسيان فعل معلوم بصورته ومعناه ومعناه انه مدفوع

اليه خلقه وطبعه فكان ذلك سماويا محضا فاضيف الى صاحب الحق فصار

عفوا هذا معنى النسيان لغة وهو كونه مطبوعا عليه فعلنا بهذا

المعنى في نظيره فان قيل هما متفاوتان لان النسيان يغلب في الاكل والشرب

لان الصوم يحوج الى ذلك ولا يحوج الى المواقعة بل يضعف عنها فصار

كالنسيان في الصلوة لم يجعل عذرا لانه نادر قلنا الاكل والشرب

من به في اسباب الدعوة وفيه قصور في حاله لانه لا يغلب البشر واما

المواقعة فقاصرة في اسباب الدعوة ولكنها كاملة في حالها لان

هذه الشهوة تغلب البشر فصارا سواء فصح الاستدلال ومن ذلك

قال النبي عليه السلام

لا قود الا

لان المنع مع كمال الكثرة فالاقدام عليه يكون اقوى والمنع آكد لان الصوم لقهر النفس الشهوة عن مقتضياتها

قال النبي عليه لا قود الا بالسيف واراد به الضرب بالسيف ولهذا الفعل

معنى مقصود وهو الجناية بالجرح وما يشبهه في الحكم جزا يبنى على المماثلة

في الجنايه فكان ثابتا بذلك المعنى واختلف فيه قال ابو حنيفة ذلك المعنى

هو الجرح الذي ينقض البنية ظاهرا وباطنا وقال ابو يوسف ومحمد

رحمهم الله معناه هو ما لا تطيق البنية احتماله فتهلك جرحا كان او لم يكن حتى

قالا يجب القود بالقتل بالحجر العظيم لانا نعلم ان القصاص وجب عقوبة

وزجرا عن انتهاك حرمة النفس وصيانة حيوتها واهمال حرمتها بما لا

تطيق حمله ولا تبقى معه فاما الجرح على البدن فلا عبرة به انما البدن

وسيلة فيما يكون بغير وسيلة كان اكمل والجواب لابي حنيفة رحمه الله

عن هذا ان معنى الجنايه هو ما لا تطيق النفس احتماله لكن الاصل في كل

فعل الكمال والنقصان بالعوارض فلا يجعل الناقص اصلا بل الكامل

يجعل اصلا ثم تتعدى حكمه الى الناقص ان كان من جنسه بالشبهات

فاما ان يجعل الناقص اصلا خصوصا فيما يدرا بالشبهات فلا وههنا

الكامل فيما قلنا ما ينقض البنية ظاهرا وباطنا هو الكامل في النقض

لانه على مقابلة كمال الوجود وقولهما ان البدن وسيلة وهم وغلط لانا

لا نعني بهذا الجناية على الجسم لكنا نعني به الجناية على النفس التي هي معنى

الانسان خلقه والقصاص مقابل بذلك اما الجسم ففرع واما الروح فلا

تقبل الجناية



ومعنى الانسان خلقه بدمه وطبايعه فلا تكامل الجنايه عليه الا بجرح
يريق دما ويعمل على معناه قصدا فصار هذا اولى خصوصا في العقوبات
ومن ذلك ان ابا يوسف ومحمدا رحمهما الله اوجبا حد الزنا باللواطه
بدلالة النص لان الزنا اسم لفعل معلوم ومعناه قضاء الشهوه بسفح الما
في محل محرم مشتهى وهذا المعنى بعينه موجود في اللواطه وزياده
لانه في الحرمه فوقه وفي سفح الما فوقه وفي الشهوه مثله وهذا معنى
الزنا لغه والجواب عن هذا ان الكامل اصل في كل باب خصوصا
في الحدود والكامل في سفح الما ما يهلك البشر حكما وهو الزنا
لان ولد الزنا هالك حكما لعدم من يقوم بمصالحه فاما تضييع الما فقاصر
لانه قد يحل بالعزل ولا يفيد الفراش وكذلك الزنا كامل بحاله لانه غالب
الوجود بالشهوه الداعيه من الطرفين فاما هذا الفعل فقاصر بحاله
لان الداعي اليه شهوة الفاعل فاما صاحبه فليس في طبعه داع اليه
الطبع مانع منه فيفيد الاستدلال بالكامل على القاصر في حكم يدرا
بالشبهات وفي الرجحان بالحرمه باطل لان الحرمه المجرده بدون هذه
المعاني غير معتبره لايجاب الحد الا ترى ان شرب البول لا يوجب الحد
مع كمال الحرمه ومن ذلك ان الشافعي قال وجبت الكفاره بالنص في
الخطا من القتل مع قيام العذر وهو الخطا فكان دلالة على وجوبها
بالعمد

لعدم العذر

لعدم العذر لان الخطا عذر مسقط حقوق الله تعالى وكذلك وجبت الكفاره
في اليمين المعقوده اذا صارت كاذبه فلان تجب في الغموس وهي كاذبه من
الاصل اولى فصار دلالة عليه لقيام معنى النص وزياده لكنا قلنا
هذا الاستدلال غلط لان الكفاره عباده فيها شبه العقوبات ولا تخلو
الكفاره عن معنى العباده والعقوبه فلا تجب الا بسبب دائر بين الحظر و
الاباحه والقتل العمد كبيره بمنزلة الزنا والسرقه فلم يصلح سببا كالمباح
المحض لا يصلح سببا مع دخول معنى العباده في الكفاره وكذلك الكذب
حرام محض فاما الخطا فدائر بين الوصفين واليمين عقد مشروع والكذب
غير مشروع ولا يلزم اذا قتل بالحجر العظيم فانه يجب الكفاره عند ابي حنيفه
رحمه الله ذكره الطحاوي وذكره الجصاص في احكام القران لانه شبه
الخطا وهي مما يحتاط فيها فيثبت شبهة السبب كما ثبت حقيقة وقيل
جعله في الكبيره شبه العمد في ايجاب الديه على العاقله فكان نصا على الكفاره
واذا اسلم حربيا مستامنا عمدا لم يلزمه الكفاره مع تمام الشبهه
لان الشبهه في محل الفعل فاعتبرت في القود لانه مقابل بالمحل من وجه
جبرا في الديه فاما الفعل فجنايه محض خالص لا تردد فيه والكفاره جزا
الفعل المحض وفي مسلة الحجر الشبهه في نفس الفعل فمنع القود والكفاره
ولهذا قلنا ان سجود السهو لا يجب بالعمد ولا يصلح ان يكون السهو دليلا

اي اثره سقوط القود ووجوب الكفاره عملا بالشبهتين

على العبد الحامل فلا خلافا للشافعي ايضا وقلنا نحن ان كفارة الفطر
وجبت على الرجل بالمواقعة نصا ومعنى الوطئية معقول لغة فوجبت
الكفارة على المراة ايضا استدلالا به واما المقتضا فزيادة
على النص بشرط لصحة المنصوص عليه لما لم يستغن عنه وجب تقديمه
لتصحيح المنصوص عليه فقد اقتضاه النص فصار المقتضا بحكمه حكما للنص
بمنزلة الشرا اوجب الملك والملك اوجب العتق في القريب فصار الملك حكما
حكما للشرا فصار الثابت به بمنزلة الثابت بنفس النظم دون القياس حتى
ان القياس لا يعارض شيا من هذه الاقسام والثابت بها بدلالة الثابت
بالنص الا عند المعارضة به واختلفوا في هذا القسم قال اصحابنا
لا عموم له وقال الشافعي فيه بالعموم لانه ثابت بالنص فكان مثله وقلنا
ان العموم من صفات النظم والصيغة وهذا امر لا نظم له لكنه امر ثابت
ضرورة ما شرط لغيره فيتقدر على اصله فما وراء ذلك المذكور ومثاله
الاصل اعتق عبدك عني بالف درهم انه يتضمن البيع مقتضى العتق شرطا
له حتى ثبت بشروط العتق لما كان تابعا له ولو جعل بمنزلة المذكور
كما قال الخصم لثبت بشروط نفسه ولهذا قال ابو يوسف انه لو قال اعتق
عبدك عني بغير شي انه يصح عن الامر ويثبت الملك بالهبة بغير قبض لانه
ثابت مقتضى بالعتق فيثبت بشروطه فيستغني عن التسليم كما استغنى
البيع

عن القبول

عن القبول وهو الركن فيه فلان يستغنى عن القبض وهو شرط اولى
وهذا لانه لو قال اعتق عبدك عني هذا بالف درهم ورطل من خمر
انه يصح ويعتق عنه وان لم يوجد التسليم والبيع الفاسد يملك بالهبة
لما قلنا وقال ابو حنيفة ومحمد رحمهما الله يقع العتق عن المامور لان
القبض والتسليم بحكم الهبة لم يوجد لان رقبة العبد بحكم العتق تتلف
على ملك المولى في يد نفسه وذلك غير مقبوض للطالب ولا للعبد
ولا هو محتمل له وقوله ان القبض سقط باطل لان ثبوت المقتضا
بهذا الطريق امر مشروع وانما سقط به ما يحتمل السقوط
والقبض في الهبة شرط لا يحتمل السقوط بحال وذلك لان السقوط يعمل
في محله واما القبول في البيع فيحتمل السقوط الا ترى ان الكل يحتمل
السقوط فينعقد بالتعاطي فالشطر اولى ومن قال لاخر بعتك
هذا الثوب بكذا فاقطعه فقطعه ولم يتكلم صح وكذلك الفاسد
مشروع مثل الصحيح فاحتمل سقوط القبض عنه فصح اسقاطه
بطريق الاقتضا ايضا ومثاله ما قلنا اذا قال الرجل لامراته بعد الدخول
اعتدي ونوى الطلاق وقع مقتضى الامر بالاعتداد ولهذا لم يصح
نية الثلاث ولهذا كان رجعيا ومثال خلاف الشافعي ان قال ان اكلت
فعبدي حر او ان شربت ونوى خصوص الطعام والشراب

اي ثبوت المقتضي امر عرف بالشرع لا بحكمه

فهو كونه تبعا للغير

خرجت

ونوى خصوص الطعام والشراب لم يصدق عندنا ومن قال ان
قعدت فعبدي حر ونوى مكانا دون مكان لم يصدق عندنا ومن قال
ان اغتسلت فعبدي حر ونوى تخصيص الاسباب لم يصدق عندنا
لما قلنا ولو قال ان اغتسل الليلة في هذه الدار ولم يسم الفاعل
ونوى تخصيص الفاعل لم يصدق عندنا بخلاف قوله ان اغتسل احد
او ان اغتسلت غسلا وقد يشكل على السامع الفصل بين
المقتضى ومن المحذوف على وجه الاختصار وهو ثابت لغة وانه ذلك
ان ما اقتضى غيره ثبت عند صحة الاقتضاء واذا كان محذوفا فقد
ذكرنا انقطع عن المذكور مثل قوله تعالى واسأل القرية ان الاهل محذوف
على سبيل الاختصار لغة لعدم الشبهة الا ترى انه متى ذكر الاهل
انتقلت الاضافة عن القرية الى الاهل والمقتضى لتحقيق المقتضى لا لنقله
ومثله قوله عليه السلام رفع عن امتي الخطأ والنسيان لما استحال ظاهره
كان الحكم مضمرا محذوفا حتى اذا ظهر المضمر انتقل الفعل عن الظاهر
وكذلك قوله عليه السلام الاعمال بالنيات فلم يسقط عموم هذا الحديث من
قبل الاقتضاء لكن لان المحذوف من الاسماء المشتركة على ما مر وما
حذف اختصارا وهو ثابت لغة كان عاما بلا خلاف لان الاختصار
احد طريقي اللغة فاما الاقتضاء فامر شرعي ضروري فيثبت بحكم

المبتنة
بالضرورة
فلا تزيد عليها

المبتنة بالضرورة فلا مزيد عليها ولهذا قلنا فيمن قال لامرأته
انت طالق ونوى به الثلاث ان نيته باطلة لان المذكور نعت المرأة
والطلاق الواقع مقدر عليه اقتضاء لكنه ضروري لا عموم له لان
المذكور هي المرأة بأوصافها وقد نوى عموما لم يتكلم به والعموم
من اوصاف النظم ولم يكن المصدر ثابتا لغة لان النعت يدل على
المصدر الثابت بالموصوف لغة ليصير الوصف من المتكلم بناء عليه
فاما ان يصير الوصف ثابتا بالواصف بحقيقته ليصح الوصف
فامر شرعي ليس بلغوي وكذلك ضربت بناء على مصدر ماض وطلقتك
يوجب مصدرا من قبل المتكلم فكان شرعيا واما البائن وما يشبه
ذلك فقيل طالق من حيث انه نعت فرد نقتضي للواقع غير ان
البينونة تتصل بالمرأة للحال ولاتصالها وجهان انقطاع يرجع
الى الملك وانقطاع يرجع الى الحل فتعدد المقتضى بتعدد المقتضي
على الاحتمال فصح تعيينه واما طالق فلا يتصل بالمرأة للحال لان
حكمه في الملك معلق بالشرط وحكمه في الحل معلق بكمال العدد وانما
حكمه للحال انعقاد العلة وذلك غير متنوع فلم يتنوع المقتضى
الا بواسطة العدد فيصير العدد اصلا فلا يصلح ان يثبت لما ذكرنا ان
المقتضى تبع واذا قال لامرأته طلقي نفسك صحت نية الثلاث
لان المصدر هنا ثابت لغة لان الامر فعل مستقبل وضع لطلب

الفعل وكان مختصرا من الكلام على نحو سائر الافعال فصار مذكورا
لغة فاحتمل الكل والاقل كسائر اسماء الاجناس واما طلقت
فنفس الفعل ونفس الفعل في حال وجوده لا يتعدد بالعزيمة وذلك مثل
قول الرجل ان خرجت فعبدي حر انه يصح نية السفر لان ذكر الفعل
لغة ذكر المصدر فاما المكان فثابت اقتضا فبطلت نية مكان دون
مكان ولا يلزم اذا حلف لا يساكن فلانا ونوى السكنى في بيت واحد
انه يصح والمكان ثابت اقتضا لان تعيين المكان لغو حتى لا تصح
نيته لو نوى بيتا بعينه لكن نية جملة البيوت تصح لانه راجع الى تكميل
فعل المساكنة لانها مفاعلة وانما يتحقق بين اثنين على الكمال اذا
جمعها بيت واحد لكن اليمين وقعت على الدار وهذا قاصر عادة فصحت
نية الكامل والمساكنة ثابتة لغة فصح تكميلها ولا يلزم عليه رجل
قال لصغير هذا ولدي فمات ام الصغير بعد موته المعروف صدقه وهي
ام معروفة انها تاخذ الميراث وما ثبت الفراش الا مقتضى النسب
لان النكاح ثبت منها مقتضى النسب فكان مثل ثبوت البيع في قوله اعتق
عبدك عني بالف درهم لكن المقتضى غير متنوع فيصير في حال بقائه مثل النكاح
المعقود قصدا والثاني لا ان النص لا يحتمل الخصوص ايضا لان معنى النص اذا
ثبت كونه علة لم يحتمل ان يكون غير علة والثابت باشارة النص فيصلح ان يكون
عاما يخص ومن الناس من عمل في النصوص بوجوه اخرى هي فاسدة عندنا

من ذلك

من ذلك انهم قالوا ان النص على الشيء باسمه العلم يدل على الخصوص قالوا
وذلك مثل قوله عليه السلام الماء من الماء فهم الانصار رضي الله عنهم من ذلك ان الغسل لا يجب
بالاكسال لعدم الماء وقلنا نحن هذا باطل وذلك كثير في الكتاب والسنة
قال الله تعالى ذلك الدين القيم فلا تظلموا فيهن انفسكم والظلم حرام في
كل وقت ولانه تعالى لو اردت ان هذا الحكم غير ثابت في غير المسمى
بالنص فكذلك عندنا لان حكم النص في غيره لا يثبت به بل بعلة النص وان
عني به انه لا يثبت فيكون النص مانعا فهذا غلط ظاهر لان النص لم
يتناوله فكيف يمنعه ولانه لا يحاب الحكم في المسمى فكيف يوجب النفي وهو ضده
وقد اجمع الفقها على جواز التعليل ولو كان خصوص الاسم اثرا بالمنع في
غيره لصار التعليل على مضادة النص وهو باطل واما الماء من الماء فان
الاستدلال منهم كان بلام المعرفة وهي لاستغراق الجنس وتعريفه وعندنا
هو كذلك فيما يتعلق بعين الماء غير ان الماء يثبت عيانا مرة وتارة دلالة
ومن ذلك ما حكي عن الشافعي ان الحكم اذا اضيف الى مسمى بوصف خاص كان
دليلا على نفيه عند عدم ذلك الوصف وعندنا هذا باطل ايضا و
ذلك مثل قول الله تعالى وربائبكم اللاتي في حجوركم من نسائكم اللاتي دخلتم
بهن وصف كون المراة من نسائنا يوجب ان لا يثبت عند عدمه وذلك
في الزنا وذلك مثل قوله عليه السلام في خمس من الابل السائمة شاة وهذه المسألة

علاوة دليلا لا نظر
في حرم المصاهرة

منوط الاكمال الان بجامع التراخي ثم نقض ذلك بعد الايلاج فلا دليل

فكيف يصح الحكم اذ لو اثبت لاثبت الاثبات مواقعه

ونحن نقول بعمومه ايضا الا ان الاغتسال يجب تارة بوجود حقيقته وتارة بما يدل عليه وهو التقاء الختانين

المفهوم المخالفة

بنا على مسئلة التعليق بالشرط على مذهبه لان التعليق عنده يوجب الوجود
عند وجوده والعدم عند عدمه والوصف بمعنى الشرط بيانه
ان الشرط لما دخل على ما هو موجب لولاه صار الشرط مؤخرا ونافيا
حكم الايجاب والوصف لولاه لكان الحكم ثابتا بمطلق الاسم ايضا فصار
للوصف اثر الاعراض بمنزلة الشرط فالحق به وهذا لان العلة لما اسندت
الايجاب للاعراض على الوصف فصار بمنزلة الاسم العلم فتعلق بها الوجود
ولم يوجب العدم عند عدمها ولنا ان اقصى درجات الوصف اذا كان
موثرا ان يكون علة الحكم مثل السارق والزاني ولا اثر للعلة في النفي وقال
هذا ايضا قوله تعالى من فتياتكم المؤمنات فهذا يوجب تحريم نكاح الامة
الكتابية عندنا بما قلنا ولم يلتزم على هذا الاصل ما قال اصحابنا
في كتاب الدعوى في امة ولدت ثلثة اولاد في بطون مختلفة فادعى المولى
نسب الاكبر نسب من بعده لا شيئا ثبت تخصيصه نفيا لولا ذلك لثبت
نسبها ولدا ام ولده وقال في الشهادات في الدعوى اذا قال شهود الميراث
لا نعلم له وارثا في ارض كذا ان هذه الشهادة لا تقبل عند ابي يوسف ومحمد
وجعل النفي في مكان كذا اثباتا في غيره اما في المسئلة الاولى فلم يثبت
النفي بالخصوص لكن لان التزام النسب عند ظهور دليله واجب شرعا
والتبري عند ظهور دليله واجب ايضا والالزام بالسكوت فرض بيانه

عن النفي فصار السكوت عنده لزوم البيان لو كان ثابتا نفيا حملا لامره
على الصلاح حتى لا يصير تاركا للفرض وفي مسئلة الشهادات زاد
الشهود ما لا حاجة اليه وفيه شبهة وذلك يورث التهمة في الشهادة ومثلها
لا يصح اثبات الاحكام وقال ابو حنيفة رحمه الله هذا سكوت في غير موضع
الحاجة لان ذكر المكان غير واجب وذكر المكان يحتمل الاحتراز عن المجازفة
ومن ذلك ان القران في النظم يوجب القران في الحكم عند بعضهم مثل
قول بعضهم في قوله تعالى واقيموا الصلوة واتوا الزكوة ان القران يوجب
ان لا يجب على الصبي الزكوة وقالوا ان العطف يوجب الشركة واعتبروا
بالجملة الناقصة ولنا نحن ان عطف الجملة على الجملة في اللغة لا يوجب
الشركة لان الشركة انما وجبت لافتقار الجملة الناقصة الى ما يتم به فاذا تم
بنفسه لم يجب الشركة الا فيما يفتقر اليه وهذا اكثر في كتاب الله تعالى من ان يحصى
ولهذا قلنا في قول الرجل ان دخلت الدار فانت طالق وعبدي حر ان
العتق يتعلق بالشرط وان كان تاما لما لم يبين في حكم التعليق قاصرا
وعلى هذا قلنا في قول الله تعالى فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم
شهادة ابدا ان قوله فاجلدوهم جزاء وقوله ولا تقبلوا وان كان تاما
ولكنه من حيث انه يصلح جزاء جعل مفتقرا الى الشرط فجعل ملحقا
بالاول الا ترى ان خروج الشهادة ايلام كالضرب والاخر انه فوض الى
الايمة

لان الجزاء ما يترتب على الشرط

فاما قوله واولئك هم الفاسقون فلا يصلح جزاء لان الجزاء ما يقام اثرا
بولاية الامام فاما الحكاية عن حال قائمة فلا فاعتبر تمامها بصيغتها
فكانت جزاء اي حكم المبتدا مثل قوله ويمحو الله الباطل ومثل قوله
ونقر في الارحام ما نشاء ويتوب الله على من يشاء والشافعي قطع قوله
ولا تقبلوا لهم مع قيام دليل الاتصال او وصل قوله واولئك عما قبله
مع قيام دليل الانفصال وكل ذلك غلط وقلنا نحن بصيغة الكلام
ان القذف سبب والعجز عن البينة شرط بصفة التراخي والرد حد مشارك
للجلد لانه عطف بالواو والعجز عطف بثم ومن ذلك قول بعض
ان العام يختص بسببه وهذا عندنا باطل لان النص ساكت عن سببه و
المسكوت لا يكون حجة الا ترى ان عامة الحوادث مثل الظهار واللعان
وغير ذلك وردت مقيدة باسباب لم تختص بها وهذه الجملة
عندنا على اربعة اوجه الوجه الاول ما خرج مخرج الجزاء فيختص
بسببه والثاني ما لا يستقل بنفسه والثالث ما خرج مخرج الجواب واحتمل
الابتداء والرابع ما زيد على قدر الجواب فكان ابتداء يحتمل البناء اما
الاول فمثل ما روي عن النبي صلعم انه سها فسجد وروي ان ماعزا
زنى فرجم والفاء للجزاء فتعلق بالاول على ما مر بيانه واما الثاني
فمثل الرجل يقول لاخر اليس لي عليك كذا فيقول بلى او يقول اكان كذا

فيقول

لان سبب نزول الظهار شكاية المراة في قوله تعالى قد سمع الله [illegible] بالاجماع الذكور لم تختص على هذا السبب

[illegible]

الشارع

فيقول نعم يحتمل اقرارا وكذلك اذا قال اجل هذا اصل بلى ونعم ان يكون
بلى بناء على النفي في الابتداء مع الاستفهام ونعم لمحض الاستفهام واجل
يجمعهما وقد يستعملان في غير الاستفهام على ادراج الاستفهام او
يستعار لذلك وقد ذكر ذلك محمد رحمه الله في كتاب الاقرار في نعم من غير
الاستفهام ومن غير احتمال الاستفهام ايضا واما الثالث فمثل قول
الرجل لرجل تعال تغد معي فيقول الاخر ان تغديت فعبدي حر انه يتعلق به وكذلك
اذا قيل انك تغتسل الليلة في هذه الدار من جنابة فقال ان اغتسلت فعبدي
حر هذا خرج جوابا فتضمن اعادة السؤال الذي سبق وقد يحتمل الابتداء
ولو قال ان اغتسلت الليلة او في هذه الدار فعبدي حر صار مبتديا
احترازا عن الغاء الزيادة فان عني به الجواب صدق فيما بينه وبين الله تعالى
لنصر الزيادة توكيدا وامثلة كثيرة ومن ذلك ان الشافعي جعل
المعلق بالشرط يوجب العدم وعندنا العدم لم يثبت به بل بقي المعلق على
اصل العدم وحاصله ان المعلق بالشرط عندنا لم ينعقد سببا وانما الشرط
يمنع الانعقاد وقال الشافعي هو موخر ولذلك ابطل تعليق الطلاق
والعتاق بالملك وجوز تعجيل النذر المعلق وجوز تعجيل كفارة اليمين وقال
في قول الله تعالى ومن لم يستطع منكم طولا ان تعلق الجواز بعدم طول الحرة
يوجب الفساد عند وجوده فالان هو ثابت بالايجاب لولا الشرط

[illegible]

بجواز [illegible] الذي [illegible]
[illegible] صيام ثلثة ايام

فيصير الشرط معدما ما وجب وجوده لولاه فيكون الشرط موخرا لا مانعا

ولا يلزم ان يحصل البدني في الكفارة لانه يجوز على قوله لان الوجوب بالسبب حاصل و

وجوب الاداء متراخي بالشرط والمالي يحتمل الفصل بين وجوبه ووجوب ادائه

فاما البدني فلا يحتمل الفصل بين وجوبه وبين وجوب ادائه فلما تاخر الاداء لم يبق

الوجوب ولنا ان الايجاب لا يوجد الا بركنه ولا يتم الا في محله كتطليق البهيمة لا يوجب

شيئا وبيع الحر باطل ايضا وههنا الشرط حال بينه وبين المحل فبقي غير مضاف اليه

وبدون الاتصال بالمحل لا ينعقد سببا الا ترى ان السبب ما يكون طريقا والسبب

المعلق يمين عقدت على البر والعقد على البر ليس بطريق الى الكفارة لانها لا تجب

بالحنث وهو نقض العقد فكان بينهما تناف فلا يصلح سببا وتبين ان الشرط

ليس بمعنى الاجل لان هذا داخل على السبب الموجب فمنعه عن اتصاله بمحله

فصار كقوله انت حر متصل بقوله ان شاء الله لم يعمل فصار الحكم معدوما بعد الشرط

بالعدم الاصلي كما كان قبل التعليق وهذا بخلاف البيع بخيار الشرط لان الخيار

ثم دخل على الحكم دون السبب حتى وحكما اما الحقيقة فلان البيع لا يحتمل الخطر

وانما ثبت الخيار بخلاف القياس نظرا فلو دخل على السبب لتعلق حكمه لا محالة ولو

دخل على الحكم لزال سببه وهو مما يحتمل الفسخ فيصلح التدارك به بان يفسخ

غير لازم بادنى الخطر لكان اولى واما هذا فيحتمل الخطر فوجب العمل

بكمال التعليق هذا البيان واما الحكم فان من حلف لا يبيع فباع بشرط الخيار

حنث

اي يمكن دفع الغبن بالفسخ

[illegible]

[illegible]

ولو

فدل ان المنصوص عليه رقبة الثوب والكفان ليست هي رقبة الثوب بل الكفارة

تتادى بفعل العبد والثوب محله وانما اضاف اليه لانه محله كما يقول جرى النهر والاناء

اعان محل المنفعة لا عمل الجس والكفارة انما تتادى بفعل كان ذلك الثوب

والثوب ان المعتبر في فصل الكسوة الفعل والفعل اما اعارة او تمليك

دون ثام الدليل على انه اي عارية فتعين التمليك فيعود كل الكسوة واراد فعل التمليك

نظرا باطلا وايم الحمل على الحال لان الكسوة محل الفعل التمليك الفعل في الاطعام

حقيقة فيكون هذا الفعل مجازا عن التمليك والفعل في الاطعام حقيقة

فانت في محل الاطعام الذي هو حقيقة وفيها الكسوة التي هي مجاز والكسوة

اصلا مذكورة فيرجح المجاز على الحقيقة وذلك غلط لا اصل كما اشار في المتن

[illegible]

ولو حلف لا يطلق فحلف بالطلاق لم يحنث وإذا بطل التعليق صار ذلك
الايجاب على كأنه ابتدأ ولهذا صح تعليق الطلاق قبل الملك ولهذا
لم يجز تعجيل النذر المعلق وتعجيل الكفارة ومنه الكفارة بالصوم و
باطل لأنا قد بينا أن حق الله تعالى في المال فعل الأداء لا عين المال إنما
عين المال حقوق العباد فأما في حقوق الله عز وجل فلا إنما العبادة فعل
لا مال وإنما المال آلته قال زفر رحمه الله ولما بطل الايجاب لم يشترط
قيام المحل للبقاء فإذا حلف بالطلاق الثلاث ثم طلقها ثلاثا لم يبطل
اليمين وكذلك العتق وإنما شرط قيام الملك لأن عاقبة وجود الشرط متردد
فوجب الترجيح بالملك في الحال فإذا وقع الترجيح بالملك في الحال كان
زوال الحل في المستقبل محتملا لأنا في وجوده عند الشرط لا محالة
وزوال الملك في المستقبل سواء ألا ترى أن التعليق بالنكاح يجوز وإن
كان الحل في الحال معدوما فلو كان التعليق يتصل بالمحل لما صح تعليق
الطلاق في حق المطلقة ثلاثا بنكاحها وطريق أصحابنا أنه لا يصح
إلا أن يثبت للمعلق ضرب اتصال بمحل الشرط فقام محله فأما الطلاق فهذا
الملك فلم يتعين لما بينا أنه ليس بصرف الطلاق ليصح باعتبار
الملك والطريق في ذلك أن تعليق الطلاق له شبهة الايجاب وبيانه أن
يعقد للبر ولا بد أن يكون البر مضمونا ليصير واجب الرعاية فإذا

قوله الاولى انه من ذكر الاهل اسقلت الاضافة عن القرية الى الاهل بعد كونه اوراق
ولا يلزم قوله ان من حيث قوله جردها محذوف وبعد التقدير لا يتغير المذكور لا يقول ان
هذا النقل انما يظهر اذا لم يكن المذكور متقاما المذكور المحذوف فاما اذا كان متقضيا
فذكر المحذوف يغير المذكور ذكر المحذوف كأنه صار اسما للمحذوف لان قوله ان من حيث
عبارة عن قوله ان فعلت بعد الخروج كما ان قوله من صار عبارة عن قوله فعل بعد الغد
وقوله والمقتضى لا يحتمل الخصوص المعنى لا يتقلبه ولا يقال ان المقتضى ايضا
مغير للمقتضى بعد التصريح كما قلنا في المحذوف لان الامر اذا قال اعتق عبدك عني
على الف درهم فقال المأمور تحت مكر بالف واعتقه ان العتق يقع عن المأمور
وقبل التصريح كان يقع عن الآمر لانا نقول المقتضى من احكام الامر والمقتضى
مصحح له لقول المأمور ولو صار مصرحا بما لم يغير والعتق وقع عن المأمور
لمخالفته امر الآمر لانه كان مأمورا بالتوسعة فلما صرح صار مخالفا لفوت
غرض الآمر لانه عسى كان له في البيع الا ضمني غرض لا يحصل بالقصد

يصير الشرط معدوما وما وجب وجوده لولا هو فيكون الشرط مؤخرا لا مانعا
ولا يلزم ان يحمل البدني في الكفارة لا يجوز على قوله لان الوجوب بالسبب
حاصل ووجوب الاداء متراخي بالشرط والمالي يحتمل الفصل بين وجوبه
ووجوب ادائه فاما البدني فلا يحتمل الفصل بين وجوبه ووجوب ادائه
فلما تاخر الاداء تاخر الوجوب ولنا ان الايجاب لا يوجد الا بركنه ولا يثبت
الا في محله كشطر البيع لا يوجب شيئا وبيع الحر باطل ايضا وههنا
الشرط حال بينه وبين المحل فبقي عن مضاف اليه بدون الاتصال بالمحل فلا
ينعقد سببا الا ترى ان السبب ما يكون طريقا والسبب المعلق يمين عقدت
على البر والعقد على البر لا يفضي الى الكفارة لانها تجب الا بالحنث وهو
نقض العقد فكان بينهما تناف فلا يتصور سببا وتبين ان الشرط ليس
بمعنى الاجل لان هذا داخل على السبب الموجب منعه عن اتصاله بمحله فصار
كقوله انت حر ان لم يتصل بقوله حرّ لم يعمل فصار الحكم معدوما بعد الشرط
بالعدم الاصلي كما كان قبل اليمين وهذا بخلاف البيع بخيار الشرط لان الخيار
ثم دخل على الحكم دون السبب لانه ثبت ضرورة وحكما اما الحقيقة فلان البيع لا يحتمل
الخطر وانما ثبت الخيار بخلاف القياس نظرا فلو دخل على السبب لتعلق
حكمه بحاله ولو دخل على الحكم لنزل بنفسه وهو مما يحتمل الفسخ فصلح
للتدارك به فان يصير عن لازم بادنى الخطر فكان اولى وانا هذا

فاذا حلف بالطلاق

حلف بالطلاق كان البر هو الاصل وهو مضمون بالطلاق كالمغصوب
يلزمه رده ويكون مضمونا بالقيمة فيثبت شبهة وجوب القيمة فكذلك يثبت
ههنا شبهة وجوب الطلاق وقد زما وجد لا يستغني عن محله فاما
تعليق الطلاق بالنكاح فتعليق بما هو علة ملك الطلاق فيصير قدرنا
ادعينا من الشبهة مستحقا به فيسقط هذه الشبهة بهذه المعارضة ومسئلة
تعليق الطلاق بالنكاح بعد الثلاث منصوصة في كتاب الطلاق والجامع
ايضا نص في نظيره وهو العتاق وابعد من هذه الجملة ما قال
الشافعي من حمل المطلق على المقيد في حادثة واحدة بطريق الدلالة لان
الشيء الواحد لا يكون مطلقا ومقيدا والمطلق ساكت والمقيد ناطق
فكان اولى كما قيل في قوله عليه السلام في خمس من الابل شاة وكما قيل في نصوص
العدالة واذا كانا في حادثتين مثل كفارة القتل وسائر الكفارات
فكذلك ايضا لان قيد الايمان زيادة وصف يجري مجرى التعليق بالشرط
فيوجب النفي عند عدمه في المنصوص وفي نظيره من الكفارات لانها
جنس واحد بخلاف زيادة الصوم في القتل فانه لم يلحق به كفارة اليمين
والطعام في اليمين لم يثبت في القتل وكذلك اعداد الركعات ووظائف
الطهارات واركانها ونحو ذلك لان المفاوت ثابت بالاسم العلم وهو
لا يوجب الا الوجود وعندنا لا يحمل المطلق على المقيد ابدا لقوله تعالى

في ذلك

لانسلم انا اعرضنا ان تبدلكم تسؤكم فنبه ان العمل بالاطلاق واجب وقال ابن عباس رضي الله عنه ابهموا ما ابهم الله واتبعوا ما بين الله وهو قول عامة الصحابة في امهات النسا ولان المقيد اوجب الحكم ابتدا فلم يجز المطلق لانه غير مشروع لان النص نفاه لما قلنا ان الاثبات لا يوجب نفيا صيغة اودلالة ولا اقتضا فيصير الاحتجاج به احتجاجا بلا دليل وما قلنا عمل بمقتضى كل نص على ما وضع له لان الاطلاق من المطلق معنى متعين معلوم يمكن العمل به مثل التقييد وترك الدليل الى غير الدليل باطل مستحيل ولا نسلم له ان القيد بمعنى الشرط الا ترى ان قوله نسائكم معرف بالاضافة فلا يكون التقييد معرفا فيجعل شرطا ولانا قلنا ان الشرط لا يوجب نفيا بل الحكم الشرعي انما يثبت بالشرع ابتدا اما العدم فليس بشرعي ولانا ان سلمنا له النفي ثابتا بهذا القيد لم يستقم له الاستدلال به على غيره الا اذا صحت المماثلة وقد جاءت المفارقة في السبب وهو القتل فانه اعظم جناية وفي الحكم صورة ومعنى حتى وجب في اليمين التخيير ودخل الطعام في الظهار دون القتل فبطل الاستدلال فان قال انا اعدي القيد الزائد ثم النفي يثبت به قلنا له ان التقييد بوصف الايمان لا يمنع التحرير بالكافرة لما قلنا لكن لانه لم يشرع وقد شرع في المطلق لما اطلق فصار التعدية لمعدوم لا يصلح حكما شرعيا لابطال موجود يصلح حكما شرعيا فكان هذا

ابعد مما سبق

وهو ابطال المشروع بحكم غير مشروع اذ تحرير الرقبة المطلقة لا ... انه بالمامور ولا يجوز اعتبار القتل وهذا تناقض

اي انه لا يوجب نفيا

١٣٠٣ ...

وهذا امر ظاهر التناقض فاما قيد الاسامة فلم يوجب نفيا عندنا ولكن السنة المعروفة في ابطال الزكوة عن العوامل والحوامل اوجبت نسخ الاطلاق وكذلك قيد العدالة لم يوجب النفي لكن نص الامر بالتثبت في نبا الفاسق اوجب نسخ الاطلاق وكذلك قيد التتابع في كفارة العمل والظهار لم يوجب نفيا في كفارة اليمين بل ثبت زيادة على المطلق بحديث مشهور وهو قراءة عبد الله بن مسعود رضي الله عنه ولا يلزم علينا ما قلنا في صدقة الفطر ان النبي عليه السلام قال ادوا عن كل حر وعبد مطلقا وقال في حديث اخر عن كل حر وعبد من المسلمين وعملنا نحن بهما جميعا وفي كفارة اليمين فانا لم نجمع بين قراءة ابن مسعود وبين القراءة المعروفة لنجوز الامران والفرق بينهما ان النصين في كفارة اليمين وردا في الحكم والحكم وهو الصوم في وجوده لا يقبل وصفين متضادين فاذا ثبت تقييده بطل اطلاقه وفي صدقة الفطر دخل النصان على السبب ولا مزاحمة في الاسباب فوجب الجمع وهذا نظير ما سبق انا قلنا ان التعليق بالشرط لا يوجب النفي فصار الحكم الواحد معلقا ومرسلا مثل نكاح الامة تعلق بعدم طول الحرة بالنص وبقي مرسلا مع ذلك لان الارسال والتعليق يتنافيان وجودا فاما قبل الوجود فهو معلق اي معدوم متعلق بالشرط وجوده ومرسل عن الشرط اي محتمل للوجود قبله والعدم الاصلي كان محتملا للوجود ولم يبدل العدم

اي العدم الاصلي عندنا لعدم السبب

ومعلقا من حيث العدم بل الوجود

ومعنى عدم الشرط ... والدوام ...

فصار محتملا للوجود بطريقين وكذلك جارية كل حكم قبل وجوده نظر
وطرق كثيرة وقد قال الشافعي ان صوم كفارة اليمين غير متتابع ولم
يحمله على الظهار والقتل وهذا منا تصرف فقال الذي لا اصل متعارض
لاني وجدت صوم المتعة لا يجوز الا متفرقا قال الله تعالى فلكن فان
صوم السبعة قبل ايام النحر لا يجوز لانه لم يشرع الا لان التفريق واجب
الا ترى انه اضيف الى وقت يكمله اذا فكان كالظهر لما اضيف الى وقت
لم يكن مشروعا قبله وذلك لمعنى ذكرناه في موضعه واحكام
هذه الاقسام تنقسم الى قسمين العزيمة والرخصة وهذا

باب العزيمة والرخصة

العزيمة في الاحكام الشرعية اسم لما هو اصل
منها غير متعلق بالعوارض سميت بذلك لانها من حيث كانت اصولها كانت في
نهاية التوكيد حقا لصاحب الشرع وهو نافذ الامر واجب الطاعة
والرخصة اسم لما بني على اعذار العباد وهو ما يستباح بعذر مع
قيام المحرم والاسمان معا دليلان على المراد اما العزم فهو القصد
المتناهي في التوكيد حتى صار العزم يمينا وقال الله عز وجل ولم
نجد له عزما اي لم يكن له قصد مؤكد في العصيان وقال كما صبر اولوا
العزم من الرسل واما الرخصة فتنبئ عن اليسر والسهولة يقال
رخص السعر اذا تيسرت الاصابة بكثرة الاشكال وقلة الرغائب

والعزيمة

والعزيمة اربعة اقسام فريضة وواجب وسنة ونفل فهذه اصول الشرع
وان كانت متفاوتة في انفسها اما الفرض فمعناه التقدير والقطع
في اللغة قال الله تعالى سورة انزلناها وفرضناها اي قدرناها
وقطعنا الاحكام فيها قطعا والفرائض في الشرع مقدرة لا تحتمل
زيادة ولا نقصانا مقطوعة بدليل لا شبهة فيه مثل الايمان والصلوة
والزكوة والحج وسميت مكتوبة وهذا الاسم يشير الى ضرب من التخفيف فهي
التقدير والتناهي يسيرة ويشير الى شدة المحافظة والرعاية واما
الواجب فانما اخذ من الوجوب وهو السقوط قال الله تعالى فاذا
وجبت جنوبها اي سقطت ومعنى السقوط انه ساقط علينا وهو الوصف الخاص
فسمي به او لما لم يفد العلم صار كالساقط علينا لا كما يحمل ويحتمل الرفع
من الوجبة وهو الاضطراب سمي به لاضطرابه وهو في الشرع اسم لما
لزمنا بدليل فيه شبهة مثل تعيين الفاتحة وتعديل الاركان والطهارة في
الطواف وصدقة الفطر والاضحية والوتر والسنة معناها الطريق
والسنن الطريق ويقال سن الماء اذا صبه وهو معروف الاستعمال
وهو في الشرع اسم للطريق المسلوك في الدين والنفل اسم للزيادة
في اللغة حتى سميت الغنيمة نفلا لانها غير مقصودة بل زيادة على ما شرع له
الجهاد وسمي ولد الولد نافلة لذلك فاما الفرض فحكمه اللزوم علما وتصديقا
بالقلب

وهو اعلاه كما امر الله تعالى

وهو الاسلام وعملا بالمدنى وهو من اركان الشرايع ويكفر جاحده و ويفسق
تاركه بلا عذر واما حكم الوجوب فلزومه عملا بمنزلة الفروض لا علما
على اليقين لما في دليله من الشبهة حتى لا يكفر جاحده ويفسق تاركه اذا
استخف باخبار الاحاد فاما متاولا فلا وانكر الشافعي هذا القسم
والحقه بالفرايض وقلنا ان انكر الاسم فلا معنى له بعد اقامة الدليل على
انه يخالف اسم الفريضة وان انكر الحكم بطل انكاره لان الدليل نوعان
ما لا شبهة فيه من الكتاب والسنة وما فيه شبهة وهو امر لا ينكر واذا تفاوت
الدليل لم ينكر تفاوت الحكم وبيان ذلك ان النص الذي لا شبهة فيه
اوجب قراءة القران في الصلوة وهو قوله تعالى فاقرؤوا ما تيسر من القران
وخبر الواحد وفيه شبهة عين الفاتحة فلم يجز تغيير الاول بالثاني بل
العمل بالثاني على انه مكمل لحكم الاول مع قرار الاول وذلك فيما قلنا
وكذلك الكتاب اوجب الركوع وخبر الواحد اوجب التعديل وكذلك الطواف
مع الطهارة فمن رد خبر الواحد فقد ضل عن سواء السبيل ومن سواه
بالكتاب والسنة فقد اخطا في رفعه عن منزلته ووضع الاعلى
عن منزلته وانما الطريق المستقيم ما قلنا وكذلك السعي في الحج و
العمرة وما اشبه ذلك وكذلك تاخير المغرب الى العشاء بالمزدلفة
ثبت بخبر الواحد فاذا صلى بالطريق امر بالاعادة عند

ابي حنيفة

ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله عملا بخبر الواحد فان لم يعد حتى طلع الفجر سقط
الاعادة لان تاخير المغرب انما وجب ليقع الجمع في العشاء وقد انتهى وقت العشاء
فانتهى العمل فلا يبقى الفساد من بعد الا بالعلم وخبر الواحد لا يوجبه ولا
يعارض حكم الكتاب بلا نسخ المغرب والعشاء وكذلك الترتيب في الصلوات واجب
ثبت بخبر الواحد فاذا ضاق الوقت او كثرت الفوائت فصار معارضا
لحكم الكتاب بتغيير الوقتية سقط العمل به وكذلك الحطيم من البيت بخبر
الواحد فجعلنا الطواف به واجبا لئلا يعارض الاصل وحكم السنة
ان يطالب المرء باقامتها من غير افتراض ولا وجوب لانها طريقة امرنا باحيائها
فيستحق اللائمة بتركها الا ان السنة عندنا قد تقع على سنة النبي عليه السلام وغيره
وقال الشافعي مطلقها طريقة النبي عليه السلام وقال ذلك في ارش ما دون النفس النساء
انه لا ينصرف الى الثلث لقول سعيد بن المسيب السنة وقال ذلك في قتل الحر
بالعبد وعندنا هي مطلقة لا قيد فيها فلا تتقيد بلا دليل وكان السلف
يقولون سنة العمرين والسنن نوعان سنة الهدى وتاركها يستوجب
اساءة وكراهية والزوائد وتاركها لا يستوجب اساءة كسنن النبي عليه السلام في
لباسه وقيامه وقعوده وعلى هذا مسايل باب الاذان من كتاب الصلوة
اختلفت فقيل مرة يكره ومرة اساء ومرة لا باس لما قلنا واذا قيل
يعيد فذلك من حكم الوجوب واما النفل فما يثاب المرء على فعله

ولا يعاقب على تركه ولذلك قلنا ان ما زاد على القصر في صلوة السفر نفل
والنفل شرع دايما فلذلك جعلناه من العزايم ولذلك صح قاعدا
وراكبا لانه على ما شرع بلا لزوم العجز لا محالة فلازم اليسر وهذا القدر من
الرخص وقال الشافعي لما شرع النفل على هذا الوصف وحلاب سقى كذلك
غير لازم وقد غيرتم انتم وقلنا ان ما لم يفعل بعد هو مخير فيه وبطل
المودي حكما كالمظنون وقلنا نحن ان ما اداه فقد صار لغيره مسلما
الله وهو غيره محترم مضمون عليه اتلافه ولا سبيل اليه الا بالزام الباقي
فهما امران متعارضان اعني المودى وغير المودى فوجب الترجيح
لما قلنا بالاحتياط في العبادات وهو كالنذر صار لله تعالى تسمية لا فعلا
ثم وجب لصيانته ابتدا الفعل فلان يجب لصيانة ابتدا الفعل بقاوه
اولى وفي السنن كثرة في باب الصلوة والحج وغير ذلك واما الرخص
فانواع اربعة نوعان من الحقيقة احدهما احق من الآخر ونوعان من المجاز
احدهما اتم من الآخر اما احق نوعي الحقيقة فما استبيح مع قيام
المحرم وقيام حكمه جميعا فهو الكامل في الرخصة مثل المكره على كلمة الكفر
انه يرخص له اجراوها والعزيمة في الصبر حتى يقتل لان حرمة الكفر قايمة
لوجوب حق الله تعالى في الايمان لكنه رخص لعذر وهو ان حق العبد في
نفسه يفوت بالقتل صورة ومعنى وحق الله تعالى لا يفوت معنى لان

اراد بالاستباحة ان يعامل معاملة المباح اي يباشر من غير خوف المواخذة والا فمن المحال ان يكون مباحا مع قيام المحرم

التصديق باق لا يفوت صفته من كل وجه لان اداء الايمان قد صح
وليس التكرار بركن لكن في اجراء كلمة الكفر هتك لحقه ظاهرا فكان له
تعدم حق نفسه وان شا بذل نفسه حسبة في دينه لاقامة حقه فهذا مشروع
قربة تبقى عزيمة وصار بها مجاهدا وكذلك الامر بالمعروف
اذا خاف القتل يرخص له في الترك لما قلنا من مراعاة حقه وان شا
صبر حتى يقتل وهو العزيمة لان حق الله تعالى في حرمة المنكر باق وفي بذل
نفسه اقامة المعروف لان الظاهر انه اذا قتل يتفرق جمع الفسقة وما كان
غرضه الا تفريق جمعهم فبذل نفسه لذلك فصار مجاهدا بخلاف الغازي
اذا بارز وهو يعلم انه يقتل من غير ان ينكي فيهم لان جمعهم لا يتفرق بسببه
فيصير مضيعا لدمه لا محتسبا مجاهدا وكذلك هذا فيمن اكره على اتلاف
مال الغير يرخص له لرجحان حقه في النفس فاذا صبر حتى قتل كان شهيدا
لقيام الحرمة وكذلك اذا اصابته مخمصة فصبر عن مال الغير حتى مات وكذلك
صائم اكره على الافطار ومحرم اكره على جناية وما اشبه ذلك من العبادات
والحقوق المحترمة وامثلته كثيرة واما القسم الثاني فما استباح
بعذر مع قيام السبب موجبا لحكمه غير ان الحكم متراخ مثل المسافر
رخص له ان يفطر بناء على سبب متراخ حكمه وكان دون ما اعترض على
سبب حل حكمه وانما يحمل الرخصة بكمال العزيمة لكن السبب لما تراخى
حكمه

وانما قلنا انها حقيقة لان السبب الموجب للحرمة قائم ... وانما قلنا دون الاول لان الحكم ... وهو كالرخصة ... وهكذا ... الاول

مبسوط لي البس

قوله لان العشر سبب للارض لان الاضافة للاختصاص باعتبار
فيقال عشر الارض والاضافة في مثل هذا الموضع يدل على انه سبب كالطرف للحيوان وليس بمحل له
اهل اللغة والعشر ليس بعض الارض حتى يختص به اختصاص البعضية والاضافة الى الطعام
حتى يختص اختصاص الثوب بمالكه فلا يكون اختصاصه به الا من حيث انه سببه فكانت الاضافة اضافة
لا يدل على ان ملك الطعام سببه لانه بعض الطعام فكان مختصا به من حيث انه بعضه لم يجعل التابع هو
البعضية ولان الزرع تابع للارض لانه نماء فكان جعل الارض سببا لوجوب الخراج ... السوائم التي هي اصول
كاللبن والصوف والنسل في السوائم هي توابع للسوائم فكان سبب وجوب الزكاة السوائم ... صار التابع سببا ولانا اذا
دون التوابع كذا هذا ولانا اذا جعلنا الاصل سببا للوجوب ... اولى اذ فيه تكثير الفوائد
جعلنا التابع سببا لا يكون الاصل سببا وجعل الاصل سببا ... يستتبع التابع
جعلنا التابع سببا دون الاصل لا يصير التابع سببا لان الاصل اذا لم يكن سببا مرة يكون سببا
محرره

[illegible]

من غير تعليل كان القول بالتراخي بعد تمام السبب رخصة فابيح له الفطر
وكانت العزيمة اولى عندنا لكمال سببه ولتردد في الرخصة حتى صارت
العزيمة تؤدي معنى الرخصة من وجه فلذلك تمت العزيمة على ما مر في
غير هذا الفصل ان شاء الله تعالى وقد اعرض الشافعي عن ذلك فجعل الرخصة
اولى اعتبارا للظاهر تراخي العزيمة الا ان يضعفه الصوم فليس له
ان يبذل نفسه لاقامة الصوم لانه يصير قتيلا بالصوم فيصير قاتلا نفسه
بما صار به مجاهدا وفي ذلك تغيير المشروع فلم يكن نظير من بذل نفسه
لقتل الظالم حتى اقام الصوم حقا لله تعالى لان القتل مضاف الى
الظالم فلم يصر الصابر مغيرا للمشروع فصار به مجاهدا واما
اتم نوعي المجاز فما وضع عنا من الاصر والاغلال فان ذلك
يسمى رخصة مجازا لان الاصل ساقط لم يبق مشروعا فلم يكن رخصة الا
مجازا من حيث هو نسخ تمحض تخفيفا واما القسم الرابع فما سقط عن
العباد مع كونه مشروعا في الجملة فمن حيث سقط اصلا كان مجازا
ومن حيث بقي مشروعا في الجملة كان شبيها بحقيقة الرخصة فكان دون القسم
الثالث مثاله ما روي ان النبي عليه السلام رخص في السلم وذلك ان اصل
البيع ان يلاقي عينا وهذا حكم باق مشروع لكنه سقط في باب السلم
اصلا تخفيفا حتى لم يبق تعيينه في السلم مشروعا ولا عزيمة

تفسير لحكم الدين قيل يوما وضع عليهم ... الاصر الشديد والاغلال الغليظة الامور الشاقة والاحكام ... الشرائع كانت لهم اغلال ...

وهذا ال

وهذا الامر للتيسير متعين لوقوع العجز عن التعيين فوضع عنه اصلا
وكذلك المكره على شرب الخمر او الميتة والمضطر اليهما رخصة مجازا لان
الحرمة ساقطة حتى اذا صبر كان آثما لان حرمته ما ثبت الا صيانة لعقله
ودينه عن فساد الخمر ونفسه عن الميتة فاذا خاف فوات نفسه لم يستقم
صيانة البعض بفوات الكل فسقط المحرم وكان اسقاط الحرمة
فاذا صبر لم يصر مؤديا حق الله تعالى وكان مضيعا دمه الا ان حرمة
هذه الاشياء مشروعة في الجملة ومن ذلك ما قلنا في قصر الصلوة
بالسفر انه رخصة اسقاط حتى لا يصح اداء من المسافر وانما جعلنا
ها اسقاطا استدلالا بدليل الرخصة ومعناها اما الدليل فما روي
عن عمر رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه انه قال في القصر ونحن آمنون فقال
النبي عليه السلام هذه صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته سماه
صدقة والتصدق بما لا يحتمل التمليك اسقاط محض لا يحتمل الرد
وان كان المتصدق ممن لا يلزمه طاعته كولي القصاص اذا عفا فمن
يلزمه طاعته اولى واما المعنى فوجهان احدهما ان الرخصة للتيسير وقد
تعين اليسر في القصر بيقين فلا معنى للاكمال لانه مؤنة محضة ليس فيها فضل
ثواب لان فضل الثواب في اداء ما عليه فالقصر مع مؤنة السفر مثل
الاكمال كالقصر في الجمعة مع اكمال الظهر فوجب العمل بالسقوط اصلا

والزايد على الركعتين ليس عليه اداء لوجود حد النفل وما تركه لم يعاقب

والثاني ان التخيير اذا لم يتضمن رفقا بالعبد كان ربوبية وانما للعباد اختيار
الارفق فاذا لم يتضمن رفقا كان ربوبية ولا شركة لهم فيها الا ترى ان
الشرع تولى وضع الشرائع جبرا بخلاف التخيير في انواع الكفارة
ونحوها لانه يختار الارفق عنده ولهذا لم نجعل رخصة الصوم اسقاطا
لان النص جاء بالتخيير بقوله فعدة من ايام اخر لا بالصدقة بالصوم وانما
اسقاط البعض في هذا نظير التاخير والحكم هو التاخير واليسر فيه
متعارض لان الصوم في السفر يشق عليه من وجه بسبب السفر ويخف
عليه من وجه بشركة المسلمين وهي من اسباب اليسر والتاخير الى ايام الاقامة
يثقل من وجه وهو الانفراد ويخف من وجه وهو الرفق بمرافق
الاقامة والناس في الاختيار متفاوتون فصار التخيير لطلب الرفق
فصار الاختيار ضروريا وللعبد اختيار ضروري فاما مطلق الاختيار
فلا لانه الهي وصار الصوم اولى لانه اصل وقد يشتمل على معنى
الرخصة لما قلنا وهو الذي عددناه في اول هذا الفصل وانما تمسك
الشافعي في هذا الباب بظاهر العزيمة والرخصة كما هو دأبه في درك
حدود الفقه ولا يلزم رجل اذن لعبده في الجمعة انه ان شاء
صلى اربعا وهو الظهر وان شاء صلى ركعتين لان الجمعة هي الاصل عند
الاذن ولانهما مختلفان فاستقام طلب الرفق وكذلك من قال ان
دخلت

الدار

لقوله تعالى وربك يخلق ما يشاء ويختار

ظاهر العزيمة يقتضي ان يكون الصوم في ايام اخر اقرب الى العزيمة لان الخطاب يوجب الايام الاخر والاخذ بالعزيمة اولى

فهذا نقض [illegible] لان الاذن [illegible]

الدار فعلي صيام سنة ففعل وهو معسر كان له ان يصوم سنة او يكفر
بصيام ثلثة ايام عند محمد وهو مروي في النوادر عن ابي حنيفة رحمهما الله
واما في ظاهر الرواية فيجب الوفاء به لا محالة لان ذلك مختلف المعنى
احدهما قربة مقصودة والثاني كفارة وفي مسئلتنا هما سواء فصار
كالمدبر اذا جنى لزم المولى الاقل من الارش والقيمة من غير خيار بخلاف
العبد لما قلنا ولا يلزم ان موسى عليه السلام كان مخيرا ان يرعى ثماني
حجج او عشرا ايهما شاء من المدة لان الثمانية كانت حدا لازما والتفضل
بحجتين كان برا منه والله اعلم وتتصل بهذه الجملة معرفة حكم الامر
والنهي في ضد ما نسبا اليه وهذا تابع غير مقصود في جنس الاحكام
فاخرناه وهذا

باب حكم الامر والنهي في اضدادهما

اختلف العلماء في الامر بالشيء هل له حكم في ضده اذا لم يقصد ضده
بنهي فقال بعضهم لا حكم له فيه اصلا وقال الجصاص يوجب النهي عن
ضده ان كان له ضد واحد او اضداد كثيرة وقال بعضهم يوجب كراهة
ضده وقال بعضهم يقتضي كراهة ضده وهذا اصح عندنا واما
النهي عن الشيء فهل له حكم في ضده فعلى هذا ايضا قال الفريق الاول
لا حكم له فيه بوجه وقال الجصاص ان كان له ضد واحد كان امرا به
وان كان له اضداد لم يكن امرا بشيء منها وقال بعضهم يوجب ان
يكون

فالصوم الذي [illegible] يكون [illegible] الذي يجب [illegible]

فانه يخير بين الذبح والفداء [illegible] الاختيار [illegible]

ضده في معنى سنة واجبة وعلى القول المختار يحتمل ان يقتضي ذلك احتج
الفريق الاول بان كل واحد من القسمين ساكت عن غيره وقد ذكرنا ان السكوت
لا يصير دليلا الا ترى انه لا يصلح لما وضع له فيما لم يتناوله الا بطريق التعليل
فلغير ما وضع له اولى واحتج الجصاص بان الامر بالشيء وضع لوجوده
ولا وجود له مع الاشتغال بشيء من اضداده فصار ذلك من ضرورات
حكمه واما النهي فانه للتحريم ومن ضرورته فعل ضده اذا كان له ضد
واحد كالحركة والسكون واما اذا تعدد الضد فليس من ضرورة
الكف عنه اتيان كل اضداده الا ترى ان المامور بالقيام اذا قعد او نام
او اضطجع بعد فوت المامور به والمنهي عن القيام لا يفوت حكم النهي
بان يقعد او ينام او يضطجع قال واجمع الفقهاء ان المراة منهية عن
كتمان الحيض لقوله تعالى ولا يحل لهن ان يكتمن ما خلق الله في ارحامهن
ثم كان ذلك امرا بالاظهار لان الكتمان ضده واحد وهو الاظهار واتفقوا
ان المحرم منهي عن لبس المخيط ولم يكن مامورا بلبس شيء متعين من غير المخيط
واحتج الفريق الثالث بان الامر كما قال الجصاص الا انا اثبتنا لكل واحد
من القسمين ادنى ما ثبت به لان الثابت بغيره ضرورة فلا يساوي المقصود
بنفسه فاما الذي اخترناه فبناء على هذا وهو ان هذا لما كان امرا
ضروريا سميناه اقتضاء ومعنى الاقتضاء هاهنا انه ضروري غير مقصود

فصار

فصار شبيها بما ذكرنا من مقتضيات احكام الشرع واما قوله ولا يحل لهن
الاية فليس بنهي بل نسخ له اصلا مثل قوله تعالى لا يحل لك النساء من بعد
فلا يصير الامر ثابتا بالنهي بل لان الكتمان لم يبق مشروعا لما تعلق باظهاره
من احكام الشرع فصار بهذه الواسطة امرا وهذا مثل قوله لا نكاح
الا بشهود وفائدة هذا الاصل ان التحريم اذا لم يكن مقصودا بالامر
لم يعتبر الا من حيث يفوت الامر فاما اذا لم يفوته كان مكروها كالامر
بالقيام ليس بنهي عن القعود اصلا وقصدا حتى اذا قعد ثم قام
لم تفسد صلوته بنفس القعود ولكنه يكره ولهذا قلنا ان المحرم لما
نهي عن لبس المخيط كان من السنة لبس الازار والرداء ولهذا قلنا
ان العدة لما كان معناها النهي عن التزوج لم يكن الامر بالكف مقصودا
حتى انقضت العدتان منهما بزمان واحد بخلاف الصوم لان الكف وجب
بالامر مقصودا به ولهذا قال ابو يوسف رحمه الله ان من سجد على مكان
نجس لم تفسد صلوته لانه غير مقصود بالنهي وانما المقصود بالامر
فعل السجود على مكان طاهر وهذا لا يوجب فواته حتى اذا اعادها
على مكان طاهر جاز عنده ولهذا قال ابو يوسف ان احرام الصلوة
لا يسقط بترك القراءة في مسائل النفل لانه امر بالقراءة ولم ينه عن تركها
قصدا فصار الترك حراما بقدر ما يفوت من الفرض وذلك لهذا الشفع

فاما احتمال شروع لم فلا ينقطع به ولا يلزم ان الصوم يبطل بالاكل
لان ذلك الفرض ممتد فكان ضده مفوتا ابدا ولهذا قلنا
ان السجود على مكان نجس يقطع الصلوة عند ابي حنيفة ومحمد رح
وهو ظاهر الجواب لان السجود لما كان فرضا صار الساجد على النجس
مستعملا له بمنزلة الحامل لحكم الفرضية والتطهير عن حمل النجاسة
فرض دايم في اركان الصلوة وفي المكان ايضا فيصير ضده مفوتا
للفرض ولهذا قال محمد ان احرام الصلوة ينقطع بترك القراءة لان
القراءة فرض دايم في التقدير حكما على ما عرف فيسقط الاحرام
بانقطاعه بمنزلة اداء الركن مع النجاسة وقال ابو حنيفة رح الفساد
بترك القراءة في ركعة ثابت بدليل محتمل فلم يتعد الى الاحرام واذا
ترك في الشفع كله فقد صار الفساد مقطوعا به بدليل يوجب العلم
فيتعدى الى الاحرام ولهذا قال في مسافر ترك القراءة ان احرام الصلوة
لا ينقطع وهو قول ابي يوسف رح لان الترك متردد محتمل للوجود
لاحتمال نية الاقامة فلم يصلح مفسدا فصار هذا الباب اصلا يجب
ضبطه ينبني عليه فروع يطول تعدادها والله اعلم

باب اسباب الشرايع

اعلم ان الامر والنهي على الاقسام التي ذكرناها انما يراد بها طلب الاحكام المشروعة

واداوها

واداوها وانما الخطاب للاداء ولهذه الاحكام اسباب تضاف اليها
شرعية وضعت تيسيرا على العباد وانما الوجوب بايجاب الله تعالى لا اثر
للاسباب في ذلك وانما وضعت تيسيرا على العباد لما كان الايجاب
غيبا فنسب الوجوب الى الاسباب الموضوعة وثبت الوجوب جبرا
لا اختيار للعبد فيه ثم الخطاب بالامر والنهي للاداء امر لتسليم ما وجب
الثمن ثم يطالب بالاداء والدليل على صحة هذا الاصل اجماعهم على وجوب
الصلوة على النائم في وقت الصلوة والخطاب عنه موضوع ووجوب
الصلوة على المجنون اذا انقطع عنه جنونه دون يوم وليلة وعلى المغمى
عليه كذلك والخطاب عنهما موضوع وكذلك المجنون اذا لم يستغرق
شهر رمضان كله والاغماء وان استغرقه لا يمتنع بهما الوجوب ولا خطاب
عليهما بالاجماع وقد قال الشافعي بوجوب الزكوة على الصبي وهو غير
مخاطب وقالوا جميعا بوجوب العشر وصدقة الفطر عليه فنعلم بهذه
الجملة ان الوجوب في حقنا مضاف الى اسباب شرعية غير الخطاب
وانما يعرف السبب بنسبة الحكم اليه وتعلقه به لان الاصل في اضافة الشيء الى
الشيء ان يكون سببا له حادثا به وكذلك اذا لازمه فتكرر بتكرره
دل انه مضاف اليه فاذا ثبت هذه الجملة قلنا وجوب الايمان بالله تعالى
كما هو باسمائه وصفاته مضاف الى ايجابه في الحقيقة لكنه منسوب الى

حدث العالم تيسيرا للعباد وقطعا لحجج المعاندين وهذا سبب ملازم
الوجوب لانا لا نعني بهذا ان يكون سببا لوحدانية الله تعالى وانما نعني
به انه سبب لوجوب الايمان الذي هو فعل العباد لا وجوب الا على من هو
اهل له ولا وجود لمن هو اهله على ما اجرى به سنته الا والسبب ملازم له
لان الانسان المقصود به وغيره ممن يلزمه الايمان به عالم بنفسه سمي
عالما لانه جعل علما على وجوده ووحدانيته ولهذا قلنا ان ايمان الصبي
صحيح وان لم يكن مخاطبا ولا مامورا به لانه مشروع بنفسه وسببه قايم
في حقه دائم لقيام دوام من هو مقصود به وصحة الاداء تبتني على
كون المودى مشروعا بعد قيام سببه ممن هو من اهله لا على لزوم
ادائه كتعجيل الدين المؤجل واما الصلوة فواجبة بايجاب الله تعالى
بلا شك وسبب وجوبها في الظاهر في حقنا الوقت الذي نسب اليه
وما بين هذا ان من قال ان الزكوة تجب بايجابه وملك المال سبب
والقصاص يجب بايجابه والقتل العمد سببه فرق وليس السبب بعلة
والدليل عليه انها اضيفت الى الوقت قال الله تعالى اقم الصلوة لدلوك
الشمس فاللام للنسبة اقوى وجوه الدلالة على تعلقها بالوقت وكذلك
يقال صلوة الظهر وصلوة الفجر على ذلك اجماع الامة وتكرر بتكرر
الوقت وبطل قبل الوقت اداؤه وصح بعد هجوم الوقت وان تاخر

لزومها

لزومها وقد تقدم ذكرنا الاحكام هذا القسم فيما يرجع الى الوقت
وسبب وجوب الزكوة ملك المال الذي هو نصاب لانه في الشرع مضاف
الى المال والغنا وينسب اليه بالاجماع ويجوز تعجيله بعد وجود ما يقع
به الغنا غير ان الغنا لا يكون الا على الكمال واليسر لا يكمل الا بمال هو نام ولا
نما الا بالزمان فاقيم الحول وهو المدة الكاملة لاستنماء المال مقام
النما وصار المال الواحد بتجدد النما فيه بمنزلة المتجدد بنفسه فتكرر
الوجوب بتكرر الحول على انه متكرر بتكرر المال في التقدير وسبب
وجوب الصوم ايام شهر رمضان قال الله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه اي
فليصم ايامه والوقت مع جعله سببا كان ظرفا صالحا للاداء والليل لا
يصلح له فعلم ان اليوم سببه بدلالة نسبته اليه وتعلقه به وتعلق الحكم
بالشيء شرعا دليل على انه سببه هذا هو الاصل في الباب وقد تكرر بتكرر سببه
ونسب اليه فقيل شهر رمضان وصوم رمضان وصح الاداء بعد من المسافر وقد تاخر الخطاب
به ولهذا اوجب على صبي بلغ في بعض الشهر او كافر اسلم بقدر ما ادرك
لان كل يوم سبب لصومه بمنزلة كل وقت من اوقات الصلوة وقد مرت احكام
هذا القسم ايضا وسبب وجوب صدقة الفطر على كل مسلم غني راس
يمونه بولايته عليه ثبت ذلك بقوله عليه السلام ادوا عن كل حر وعبد وبقوله
ادوا عمن تمونون وبيانه ان كلمة عن لانتزاع الشيء فيدل على احد
وجهين

اما ان يكون سببا ينتزع الحكم عنه او محلا يجب الحق عليه فيؤدي عنه

وبطل الثاني لاستحالة الوجوب على العبد والكافر والفقير فعلم انه

سبب ولذلك تضاعف الوجوب بتضاعف الرؤس واما وقت الفطر فشرط

حتى لا يبطل السبب لانه شرط وانما نسبت الى الفطر مجازا والنسبة

تحتمل الاستعارة وسائر قولنا ان الاضافة تحتمل الاستعارة ظاهر

لان الشي يضاف الى الشرط مجازا فاما تضاعف الوجوب فلا يحتمل

الاستعارة لان الوجوب انما يكون بسبب او علة لا يكون بغير ذلك وهذا

لا يصور فيه الاستعارة وكذلك وصف المؤنة يرجح الراس كونه سببا

وقد بينا معنى المؤنة في موضعه وسبب وجوب الحج البيت لانه

نسب اليه ولم يتكرر قال الله تعالى ولله على الناس حج البيت واما الوقت

فهو شرط الاداء بدلالة انه لا يتكرر بتكرره غير ان الاداء شرع نسكا

منقسما على امكنة وازمنة يشتمل عليها جملة وقت الحج فلم يصح تغيير

الترتيب كما لا يصح السجود قبل الركوع فلذلك لم يجز طواف الزيارة قبل

يوم النحر والوقوف قبل يوم عرفة واما الاستطاعة بالمال فشرط لما

ذكرنا انه لا ينسب اليه ولا يتكرر بتكرره ويصح الاداء دونه

من الفقير الا ترى انها عبادة بدنية فلا يصلح المال سببا لها و

لكنها عبادة هجرة وزيارة فكان البيت سببا لها دون

لانها وظيفة اللفظ وهذا معنى

العشر

فان قيل لا نسلم انها قربة ولا نسلم ان اخرها لا يتجزى بدونها ولما توقف الجزء الاول على الاخر لتصير قربة

لم يحرم الابطال قلنا فلا نسلم انها قربة ومسلم الغير قلنا اذا شرع في الصوم او الصلوة فهو متقرب

الى الله تعالى بفعل الصلوة والصوم والفعل حاصل وهو الكف او القيام اي الصلوة وانما علم ما سمي صوما

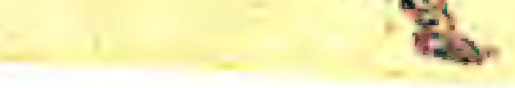
وصلوة فاما الفعل فيتحقق لان معنى القربة في الصوم في كف النفس عن اقتضا شهوته وقد حصل هذا المعنى البعض

ومعنى القربة في الصلوة في افعال هي تعظيم الله تعالى وقد وجدت فيحرم الابطال ولا يبقى صحيحا الا انا معنى فيما

بقي لانه مما لا يتجزى ثبوته فصار سببا للوجوب المضي فيما بقي على الوجه الذي بقي الاول صحيحا معه فاذا ابطله

لزمه اعادته ولا يمكن اعادته الا بصوم كامل او بصلوة كاملة فوجب الكل ضرورة وصار عند الشروع موجبا

جميع ما شرع فيه   ملا معناه من الاسرار



العشر الارض النامية بحقيقة الخارج لان العشر يستحق الى الارض في العشر

مونة الاراضي لانها اصل وفيه معنى العبادة لان الخارج للسبب وصف وصار

السبب يتجدد وصفه متجددا في التقدير ولم يجز التعجيل قبل الخارج

لان الخارج معنى السبب لوصف العبادة فلو صح التعجيل خلص معنى المونة

وكذلك سبب الخراج الا ان النماء معتبر في الخراج تقديرا لا تحقيقا

من الزراعة فصار مونة باعتبار الاصل وعقوبة باعتبار الوصف

لان الزراعة عمارة للدنيا واعراض عن الجهاد فصار سببا لضرب من

المذلة ولذلك لم يجتمعا عندنا وسبب وجوب الطهارة الصلوة لانها

تنسب اليها وتقوم بها وهي شرطها وتتعلق بها حتى لم تجب قصدا لكن

عند ارادة الصلوة والحدث شرطه بمنزلة سائر شروط الصلوة ومن

المحال ان يجعل الحدث سببا الا ترى انه ازالة وتبديل فلا يصلح سببا

له واما اسباب الحدود والعقوبات فما نسب اليه من قتل وزنا وسرقة

وسبب الكفارات ما نسب اليه من امر دائر بين حظر واباحة مثل الفطر وقتل الخطأ

وقتل الصيد واليمين ونحوها وقتل العمد واليمين الغموس واشباه ذلك لا يصلح

سببا للكفارة وتفسير ذلك في موضعه ان شاء الله تعالى وسبب المعاملات

تعلق البقاء المقدور بتعاطيها والبقاء متعلق بالنسل والكفاية وهي

اسباب شرعية موضوعة للملك والاختصاص بها والله اعلم

يعنى الملك والزراعة اى يجب على ادا الخراج بعد التمكن ان لم يزرع كما يجب على اقام العقوبات

اى قيام الطهارة بالصلوة ووجوبها بالصلوة

قوله ولهذا قال محمد ان احرام الصلوة ينقطع بترك القراءة بعد خروا دراق

وحاصل المسئلة ان بترك القراءة في صلوة النفل هل يرتفع الاحرام ام لا قال ابو يوسف لا يرتفع وقال محمد يرتفع

وقال ابو حنيفة رحمهم الله لا يرتفع حتى يصير مؤكدا واختلف فيما ذكره هذا المفيد في قوله تعالى بعض مشايخنا

ترك القراءة في الشفع الثاني قال بعضهم بتركها في الشفع الاول فهذا هو الصواب وجه قول ابي يوسف

ان القراءة في الصلوة ركن بنفسه وهو شرط لصحة الافعال لكنه زائد في الباب على ما توهم شانه فلو كان

ركنا من كل وجه لبطلت الصلوة بتركه ولو لم يكن ركنا لم يبطل ولم يفسد فاذا كان ركنا زائدا وجب ان يفيد

بتركه الاحرام ولا يرتفع وجه قول محمد ان القراءة ركن هي شرط صحة الافعال الا ترى انه من

استخلف اما في الشفع الثاني من الفرض او بعد ما رفع الراس من الرابعة قبل التعلم فسد فرضه

لان للقراءة حكم الدوام من كل وجه وفي كل ركن بعمل المثاني بكل حال اذا كان كذلك فسد الافعال

بتركها فيصير هذه الافعال بمنزلة افعال من افعال الدنيا فينقطع الاحرام واحتج ابو حنيفة

بما احتج به محمد غير انه زاد فقال ان فساد الافعال ليس على الاطلاق لا بترك القراءة في كل الشفع

ليصير صلوة بغير قراءة فيقين فيفسد العمل فسادا كاملا فيصلح للتعدي الى الاحرام فاما اذا وجدت

القراءة في احدى الركعتين وهو موضع الاجتهاد وحل الاحتياط بالحكم بالفساد فيصير قاصرا

لا يحتمل التعدي من المبسوط للامام البزدوي

باب بيان اقسام السنة

اعلم ان سنة النبي صلعم جامعة للامر والنهي والخاص والعام وساير الاقسام التي سبق ذكرها وكانت السنة فرعا للكتاب في بيان تلك الاقسام باحكامها فلا نعيدها وانما هذا الباب لبيان وجوه الاتصال وما يتصل بها فيما تفارق الكتاب ويختص السنن به وذلك اربعة اقسام قسم في كيفية الاتصال بنا من رسول الله عليه وقسم في الانقطاع وقسم في بيان محل الخبر الذي جعل حجة فيه وقسم في بيان نفس الخبر فاما الاتصال برسول الله عليه فعلى مراتب اتصال كامل بلا شبهة واتصال فيه ضرب شبهة صورة واتصال فيه شبهة صورة ومعنى اما المرتبة الاولى فهو المتواتر وهذا

باب المتواتر

الخبر المتواتر الذي اتصل بك من رسول الله صلعم اتصالا بلا شبهة حتى صار كالمعاين المسموع منه وذلك ان يرويه قوم لا يحصى عددهم ولا يتوهم تواطؤهم على الكذب لكثرتهم وعدالتهم وتباين اماكنهم ويدوم هذا الحد فيكون اخره كاوله واوله كاخره واوسطه كطرفيه وذلك مثل نقل القران والصلوات الخمس واعداد الركعات ومقادير الزكوات وما اشبه ذلك وهذا القسم يوجب علم اليقين بمنزلة العيان علما ضروريا ومن الناس من انكر العلم بطريق الخبر اصلا وهذا رجل سفيه لم يعرف نفسه

ولا دينه

ولا دينه ولا دنياه ولا امه ولا اباه مثل من انكر العيان وقال قوم ان المتواتر يوجب علم طمانينة لا يقين ومعنى الطمانينة عندهم ما يحتمل ان يتخالجه شك او يعتريه وهم قالوا لان المتواتر صار جمعا بالاحاد وخبر كل واحد محتمل والاجتماع يحتمل التواطؤ وذلك كاخبار المجوس قصة زرادشت اللعين واخبار اليهود صلب عيسى عليه وهذا قول باطل نعوذ بالله من الزيغ بعد الهدى بل المتواتر يوجب علم اليقين ضرورة بمنزلة العيان بالبصر والسمع بالاذن وضعا وتحقيقا اما الوضع فانا نجد المعرفة باباينا بالخبر مثل المعرفة باولادنا عيانا ونجد المعرفة بانا مولودين نشانا عن صغر مثل معرفتنا بنشو اولادنا ونجد المعرفة بجهة الكعبة خبرا مثل معرفتنا بجهة منازلنا سواء واما التحقيق فلان الخلق خلقوا على همم متفاوتة وطبايع متباينة لا يكاد يقع امورهم الا مختلفة فلما وقع الاتفاق كان ذلك لداع دعاهم اليه وهو سماع او اختراع فبطل الاختراع لان تباين الاماكن وخروجهم عن الاحصاء مع العدالة يقطع الاختراع فتعين الوجه الاخر والطمانينة على ما قرره المخالف انما يقع بغفلة من التامل ولو تامل حق تامله لوضح له فساد باطنه فلما اطمان بظاهره كان امرا محتملا فاما ان يوكد باطنه ظاهره ولا يزيده التامل الا تحقيقا فلا كالداخل على قوم جلسوا للماتم

--- ...

ان يعلم علم طمانينة

تعرض له العلم به عن غفلة عن التأمل ولو تأمل حق تأمله لوضح له الحق من
الباطل فاما العلم بالمتواتر فانما يحصل عن دليل اوجب علما بصدق
الخبر به لمعنى في الدليل لا لغفلة من المتأمل فان صحابة رسول الله صلى الله عليه
وسلم كانوا قوما عدولا ائمة لا يحصى عددهم ولا يتفق امثالهم
طالت صحبتهم واتفقت كلمتهم بعد ما تفرقوا شرقا وغربا وهذا يقطع
الاختراع ولما تصور الخفاء مع بعد الزمان ولهذا صار القرآن معجزة
لانهم عجزوا عن ذلك واشتغلوا ببذل الارواح وكان حرصهم في نهاية
البيان قاطعا احتمال الوضع تبيينا بلا شبهة اذ لو كان شبهة وضع
لما خفي مع كثرة الاعداء واختلاط اهل النفاق قال الله تعالى وفيكم
سماعون لهم وذلك مثل سلامة كتاب الله تعالى عن المعارضة وعجز
البشر عن ذلك اذ لو كان ذلك لما خفي مع كثرة المتعنتين فهذا مثله
فاما اخبار زرادشت فتخييل كله فاما ما روي انه ادخل قوائم
فرسه في بطن الفرس فانما رووا انه فعل ذلك في خاصة الملك وحاشيته
وذلك آية الوضع والاختراع الا ان ذلك الملك لما رأى شهامته تابعه
على التزوير والاختراع وكان العلم به لغفلة المتأمل دون صحة
الدليل وكذلك اخبار اليهود مرجعها الى الآحاد فانهم كانوا
سبعين نفرا دخلوا عليه فاما المصلوب فلا نتأمل فيه عاده مع تغير
هيأته

بقي معلقا في الهوا

على

طوس

على انه ألقي على واحد من اصحاب عيسى صلوات الله عليه شبهه كما قص الله تعالى
ولكن شبه لهم وذلك جائز استدراجا ومكرا على قوم متعنتين حكم الله عليهم
بانهم لا يؤمنون وكان محتملا مع ان الرواة اهل تعنت وعداوة مطلق
الوجوه بالمتواتر فصار منكر المتواتر ومخالفه كافرا والله اعلم

باب المشهور من الاخبار

المشهور ما كان من الآحاد في الاصل ثم انتشر فصار ينقله قوم لا يتوهم
تواطؤهم على الكذب وهم القرن الثاني بعد الصحابة ومن بعدهم فان اولئك
قوم ثقات ائمة لا يتهمون فصار بشهادتهم وتصديقهم بمنزلة المتواتر
حجة من حجج الله تعالى حتى قال الجصاص انه احد قسمي المتواتر وقال عيسى بن
ابان ان المشهور من الاخبار يضلل جاحده ولا يكفر مثل حديث المسح
على الخفين وحديث الرجم وهو الصحيح عندنا لان المشهور بشهادة
السلف صار حجة للعمل به كالمتواتر فصحت الزيادة به على كتاب الله تعالى
وهو نسخ عندنا وذلك مثل زيادة الرجم والمسح على الخفين والتتابع
في صوم كفارة اليمين لكن لما كان من الآحاد في الاصل ثبتت به شبهة فسقط
به علم اليقين ولم يستقم اعتباره في العمل فاعتبرناه في العلم لانا
نجد وسعا في رد المتواتر وانما يشكل فيه صاحب الوسواس ونحرج
في رد المشهور لانه لا يمتاز عن المتواتر الا بما يشق دركه لكن العلم نوع

كان الصدق في نفسه فصار يقينا والعلم بالمشهور لغفلة عن ابتدائه وسكونه الى حاله فيسمى علم طمانينة والاول علم يقين

باب خبر الواحد

وهو الفصل الثالث من القسم الاول وهو كل خبر يرويه الواحد او الاثنان فصاعدا لا عبرة للعدد فيه بعد ان يكون دون المشهور والمتواتر وهذا يوجب العمل ولا يوجب العلم يقينا عندنا وقال بعض الناس لا يوجب العمل لانه لا يوجب العلم ولا عمل الا عن علم قال الله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم وهذا لان صاحب الشرع موصوف بكمال القدرة فلا ضرورة له في التجاوز عن دليل يوجب علم اليقين بخلاف المعاملات لانه من ضرورات ثم استقام ان يثبت غير موجب علم اليقين وقال بعض اهل الحديث يوجب علم اليقين لما ذكرنا انه اوجب العمل ولا عمل من غير علم وقد ورد الاحاد في احكام الاخرة مثل عذاب القبر ورؤية الله عز وجل بالابصار ولا حظ لذلك الا العلم قالوا وهذا العلم يحصل كرامة من الله عز وجل فثبت على الخصوص للبعض دون البعض كالوطي يتعلق من بعض دون بعض ودليلنا في ان خبر الواحد يوجب العمل واضح من الكتاب والسنة والاجماع والدليل المعقول قال الله تعالى واذ اخذ الله ميثاق الذين اوتوا الكتاب لتبيننه للناس وكل واحد انما يخاطب بما في وسعه ولو لم يكن خبره حجة لما امر ببيان العلم وقال فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة وهذا في كتاب الله اكثر من ان يحصى

واما السنة

واما السنة فقد صح عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قبوله خبر الواحد مثل خبر بريرة في الهدية وخبر سلمان في الهدية والصدقة وذلك لا يحصى عدده ومشهور عنه انه بعث الافراد الى الافاق مثل علي ومعاذ ودحية وعتاب وغيرهم رضوان الله عليهم وهذا اكثر من ان يحصى واشهر من ان يخفى وكذلك اصحابه عملوا بالاحاد وحاجوا بها قد ذكر محمد رحمه الله في هذا غير حديث في كتاب الاستحسان واختصرنا بهذه الجملة لوضوحها واستفاضتها واجمعت الامة على قبول اخبار الاحاد من الوكلاء والرسل والمضاربين وغيرهم ولان الخبر يصير حجة بصفة الصدق والخبر يحتمل الصدق والكذب وبالعدالة بعد اجتناب محظور دينه يترجح الصدق وبالفسق يترجح الكذب فوجب العمل برجحان الصدق ليصير حجة للعمل ويعتبر احتمال السهو والكذب لسقوط علم اليقين وهذا لان العمل صحيح من غير علم اليقين الا ترى ان العمل بالقياس صحيح بغالب الراي وعمل الحكام بالبينات صحيح بلا يقين فكذلك هذا الخبر من العدل يفيد علما بغالب الراي وذلك كاف للعمل وهذا ضرب علم فيه اضطراب فكان دون علم الطمانينة واما دعوى علم اليقين به فباطل بلا شبهة لان العيان يرده من قبل انا قد بينا ان المشهور لا يوجب علم اليقين فهذا اولى وهذا لان خبر الواحد محتمل لا محالة ولا يقين مع الاحتمال ومن انكر هذا فقد

سفه نفسه واضل عقله واذا اجتمع الآحاد حتى تواترت حدث
حقيقة الخبر ولزوم الصدق باجتماعهم وذلك وصف حادث مثل اجتماع
الآحاد اذا ازدحمت الادلة سقطت الشبهة فاما الاحاد في
احكام الآخرة فمن ذلك ما هو مشهور ومن ذلك ما هو دونه لكنه يوجب
ضربا من العلم على ما قلنا وفيه ضرب من العمل ايضا وهو عقد القلب
عليه اذ العقد فضل على العلم والمعرفة ليس من ضروراته قال الله
تعالى وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم ظلما وقال يعرفونه كما يعرفون
ابناءهم فصح الابتلاء بالعقد كما صح بالعمل بالبدن ولهذا جوزنا القول
بالنسخ قبل العمل وقبل التمكن من العمل واذا ثبت ان خبر الواحد حجة
قلنا انه منقسم وهذا باب تقسيم الراوي الذي جعل خبره حجة وهو ضربان معروف ومجهول والمعروف نوعان من عرف بالفقه
والتقدم في الاجتهاد ومن عرف بالرواية دون الفقه والفتيا واما المجهول
فعلى وجوه اما ان يروي عنه الثقات ويعملوا بحديثه ويشهدوا له
بصحة الحديث او يسكتوا عن الطعن فيه او يتعارضوا بالطعن والرد او اختلف
فيه او لم يظهر حديثه بين السلف فصار قسم المجهول على خمسة اوجه اما
المعروفون فالخلفاء الراشدون وعبد الله بن مسعود وعبد الله بن عباس
وعبد الله بن عمر وزيد بن ثابت ومعاذ بن جبل وابو موسى الاشعري وعائشة رضوان الله
وغيرهم

اي ظهر البعض ورد البعض

وغيرهم ممن اشتهر بالفقه والنظر وحديثهم حجة وافق القياس او خالفه
فان وافقه تايد به وان خالفه ترك القياس به وقال مالك فيما يحكى عنه
بل القياس مقدم عليه لان القياس حجة باجماع السلف وفي اتصال هذا
الحديث شبهة والجواب ان الخبر يقين باصله وانما دخلت الشبهة
في نقله والراي محتمل باصله في كل وصف على الخصوص وكان الاحتمال
في الراي اصلا وفي الحديث عارضا ولان الوصف في النص كالخبر والراي
والنظر فيه كالسماع والقياس عمل به والوصف ساكت عن البيان والخبر
بيان بنفسه فكان الخبر فوق الوصف في الابانة والسماع فوق الراي في
الاصابة ولهذا قدمنا خبر الواحد على التحري في القبلة فلا يجوز التحري مع
واما رواية من لم يعرف بالفقه لكنه معروف بالعدالة والحفظ والضبط
مثل ابي هريرة وانس بن مالك رضي الله عنهما فان وافق القياس عمل به وان خالفه
لم يترك الا بالضرورة وانسداد باب الراي وجه ذلك ان ضبط حديث رسول الله
عليه السلام عظيم الخطر وقد كان النقل بالمعنى مستفيضا فيهم فاذا قصر فقه
الراوي عن درك معاني حديث رسول الله صلى الله عليه واحاطتها لم يؤمن
ان يذهب عليه شيء من معانيه بنقله فيدخله شبهة زائدة يخلو عنها القياس
فيحتاط في مثله وانما نعني بما قلنا قصورا عند المقابلة بفقه الحديث
فاما الازدراء بهم فمعاذ الله عن ذلك فان محمدا حكى عن ابي حنيفة رحمهما الله

رضي الله عنهما

في غير موضع انه لا ياخذ بمذهب انس بن مالك وقال فما ظنك بابي هريرة
حتى ان المذهب عند اصحابنا في ذلك انه لا يرد حديث امثالهم الا اذا
انسد باب الراي والقياس لانه اذا انسد صار الحديث مخالفا للكتاب والحديث
المشهور معارضا للاجماع وذلك مثل حديث ابي هريرة رضي الله عنه في المصراة
انه انسد فيه باب الراي فصار مخالفا للكتاب والسنة المعروفة معارضا
للاجماع في ضمان العدوان بالمثل او القيمة دون التمر وفي وجوه اخرى
ذكرناها في موضعها واما المجهول فانما نعني به المجهول في رواية
الحديث بان لم يعرف الا بحديث او حديثين مثل وابصة بن معبد
وسلمة بن المحبق ومعقل بن سنان فان روى عنه السلف وشهدوا له
بصحة الحديث صار حديثه مثل حديث المعروف بشهادة اهل العلم له
وان سكتوا عن الطعن بعد النقل فكذلك لان السكوت في موضع الحاجة
الى البيان بيان ولا يتهم السلف بالتقصير وان اختلف فيه مع نقل
الثقات عنه فكذلك عندنا مثل حديث معقل بن سنان ابي محمد
الاشجعي في حديث بروع بنت واشق الاشجعية انه مات عنها
هلال بن مرة ولم يكن فرض لها ولا دخل بها فقضى لها رسول
الله عليه السلام بمهر مثل نسائها فعمل بحديثه ابن مسعود ورده علي رضي الله عنه
لما خالف رايه وقال ما نصنع بقول اعرابي بوال على عقبيه ولم يعمل

الشافعي

بالقاف وكسر الباء

بروع بفتح الباء والكسر خطأ قاله الغوري

الشافعي بهذا القسم لانه خالف القياس عنده وعندنا هو حجة لانه وافق
القياس عندنا وانما يترك اذا خالف القياس وقد روى عنه الثقات
ابن مسعود وعلقمة ومسروق ونافع بن جبير والحسن فثبت بروايتهم
عدالته مع انه من قرن العدول فلذلك صار حجة وساعده على الرواية ناس
من اشجع منهم ابو الجراح وغيره فاما اذا كان ظهر حديثه ولم يظهر
من السلف الا الرد لم يقبل حديثه وصار مستنكرا لا يعمل به على
خلاف القياس وصار هذا غير حجة بخلاف الاول بل كان حجة على عكس المشهور
انه حجة يحتمل شبهة عند التامل واما اذا لم يظهر حديثه في السلف ولم
يقابل برد ولا قبول لم يترك به القياس ولم يجب العمل به ولكن العمل
به جائز لان العدالة اصل في ذلك الزمان ولذلك جوز ابو حنيفة رحمه الله
القضاء بظاهر العدالة من غير تعديل حتى ان رواية مثل هذا المجهول
لا يحل العمل به في زماننا لظهور الفسق فصار المتواتر يوجب علم
اليقين والمشهور علم طمانينة وخبر الواحد علم غالب الراي والمستنكر
منه يفيد الظن وان الظن لا يغني من الحق شيئا والمستتر منه في حيز الجواز
للعمل به دون الوجوب والله اعلم ومثال المستنكر مثل حديث فاطمة
بنت قيس ان النبي عليه السلام لم يجعل لها نفقة ولا سكنى فقد رده عمر رضي الله عنه وقال
لا ندع كتاب ربنا ولا سنة نبينا بقول امراة لا ندري اصدقت ام كذبت

في زماننا

احفظه أم نسيت قال عيسى بن أبان فيه إنه أراد بالكتاب والسنة القياس
وقدّره غيره من الصحابة أيضاً ولذلك حديث بسرة بنت صفوان
في مس الذكر من هذا القسم وإنما جعل خبر العدل حجة بشرائط في الراوي وهذا

باب شرائط الراوي التي هي من صفات الراوي

وهي أربعة العقل والضبط والإسلام والعدالة أما العقل فهو
شرط لأن المراد بالكلام ما يسمى كلاماً صورة ومعنى ومعنى الكلام
لا يوجد إلا بالعقل والتمييز لأنه وضع للبيان ولا يقع البيان بمجرد الصوت
والحروف بلا معنى ولا يوجد معناه إلا بالعقل وكل موجود من الحوادث
بصورته ومعناه يكون فلذلك كان العقل شرطاً ليصير الكلام موجوداً
وأما الضبط فإنما يشترط لأن الكلام إذا صح خبراً فإنه يحتمل الصدق
والكذب والحجة هو الصدق وأما الكذب فباطل والكلام في خبر هو حجة فصار
الصدق للخبر ليصير حجة بمنزلة المعرفة والتمييز لأصل الكلام والصدق بالضبط يحصل
وأما العدالة فإنما شرطت لأن كلام الإنسان في خبر مخبر غير معصوم عن الكذب فلا يثبت
صدقه ضرورة بل بالاستدلال والاحتمال وذلك بالعدالة وهي الانزجار
عن محظورات دينه ليثبت به رجحان الصدق في خبره وأما الإسلام فليس بشرط
لثبوت الصدق لأن الكفر لا ينافي الصدق ولكن الكفر في هذا الباب
يوجب شبهة يجب بها رد الخبر لأن الباب باب الدين والكافر ساع لما يهدم
الدين

كلام البخا

شرطا

الحق

الحق فيصير متهماً في باب الدين فيثبت بالكفر تهمة زائدة لا نقصان حال بمنزلة الأب
فيما يشهد لولده ولهذا لم تعمل شهادة الكافر على المسلم لما بينهما من العداوة
ولانقطاع الولاية

باب تفسير هذه الشروط وتقسيمها

أما العقل
فنور يضيء به طريق يبتدأ به من حيث ينتهي إليه درك الحواس فيبتدي
المطلوب للقلب فيدركه القلب بتأمله بتوفيق الله سبحانه وتعالى وإنه لا يعرف
في البشر إلا بدلالة اختياره فيما يأتيه ويذره مما يصلح له في عاقبته وهو نوعان
قاصر لما يقارنه ما يدل على نقصانه في ابتداء وجوده وهو عقل الصبي لأن
العقل يوجد زائداً بدايته هو بخلق الله وتسميته متفاوت لا يدرك تفاوته فعلقت
أحكام الشرع بأدنى درجات كماله واعتدل قوام البلوغ الذي هو
دليل عليه مقامه تيسيراً والمطلوب من كل شيء هو على كماله فشرطنا لوجوب
الحكم وقيام الحجة كمال العقل فقلنا إن خبر الصبي ليس بحجة لأن الشرع لما لم
يجعله ولياً في أمر دنياه ففي أمر الدين أولى وكذلك المعتوه وأما الضبط
فإن تفسيره سماع الكلام كما يحق سماعه ثم فهمه بمعناه الذي أريد به ثم حفظه
ببذل المجهود له ثم الثبات عليه بمحافظة حدوده ومراقبته بمذاكرته
على إساءة الظن بنفسه إلى حين أدائه وهو نوعان ضبط المتن بصيغته
ومعناه لغة والثاني أن يضم إليه الحمل ضبط معناه فقهاً وشريعة
وهذا أكملهما والمطلوب من الضبط متناول الكامل ولهذا لم يكن خبر من

لأن الأخبار الصادرة عن عقل ودين
بالصدق راجح بالدين والعقل
والعقل غير المسلم والكافر فيه سواء لأنهما
[illegible] إذا كان على دينه [illegible]

[illegible] الازدياد
بجعلها أنه ناقص

يعني لما ثبت اشتراط العقل مطلقاً
والطفل [illegible]
شرطنا كمال العقل

يعني [illegible] الأحكام [illegible]
المحدود [illegible] والمحافظة لحدوده [illegible]

اشتدت غفلته خلقة او مسامحة او مجازفة حجة لعدم القسم الاول من الضبط
ولهذا قصرت رواية من لم يعرف بالفقه عند معارضة من عرف بالفقه في
باب الترجيح وهو مذهبنا في الترجيح ولا يلزم علينا ان نقل القرآن
ممن لا ضبط له جعل حجة لان نقله في الاصل انما ثبت بقوم هم ائمة الهدى
وخيار الهدى لان نظم القرآن معجز تعلق به احكام على الخصوص مثل
جواز الصلاة وحرمة التلاوة على الحائض والجنب فاعتبر نقله
نظمه وبني عليه معناه فاما السنة فان المعنى اصلها والنظم غير لازم
فيها ولان نقل القرآن ممن لا يضبط الصيغة بمعناها انما يصح اذا
بذل مجهوده واستفرغ وسعه ولو فعل ذلك في السنة لصار ذلك
حجة الا انه لما عدم ذلك عادة شرطنا كمال الضبط ليصير حجة
ومعنى قولنا ان يسمعه حق سماعه ان الرجل قد ينتهي الى المجلس وقد
مضى صدر من الكلام وربما يخفى على المتكلم هجومه ليعيد عليه ما
سبق من كلامه فعلى السامع الاحتياط في مثله ثم قد يزدري
السامع نفسه فلا يراها اهلا لتبليغ الشريعة فيقصر في بعض ما القي
اليه ثم يفضي به فضل الله تعالى الى ان يتصدى لاقامة الشريعة
وقد تصرم بعض ما لزمه فلذلك شرطنا مراقبته **واما العدالة**
فان تفسيرها الاستقامة يقال طريق عدل للجادة وجاير للبنيات

يا ايها الذين آمنوا اتقوا الله حق تقاته
فاتقوا الله ما استطعتم

وهي نوعان قاصر وكامل اما القاصر فما ثبت منه بظاهر الاسلام
واعتدال العقل لان الاصل حالة الاستقامة لكن هذا الاصل لا يفارقه
هوى يضله ويصده عن الاستقامة وليس لكمال الاستقامة حد
يدرك مداه لانها تتفاوت بتقدير الله ومشيئته فاعتبر في ذلك ما لا
يؤدي الى الحرج والمشقة وتضييع حدود الشريعة وهو رجحان
جهة الدين والعقل على طريق الهوى والشهوة فقيل من ارتكب كبيرة
سقطت عدالته وصار متهما بالكذب واذا اصر على ما دون الكبيرة
كان مثلها في وقوع التهمة وجرح العدالة فاما من ابتلي بشيء من
غير الكبائر غير اصرار فعدل كامل العدالة وخبره حجة في اقامة
الشريعة والمطلق من العدالة ينصرف الى الكامل الوجهين ولهذا لم يجعل
خبر الفاسق والمستور حجة وقال الشافعي لما لم يكن خبر المستور حجة
فخبر المجهول اولى والجواب ان خبر المجهول من الصدر الاول مقبول
عندنا على الشرط الذي قلنا لشهادة النبي عليه السلام على ذلك القرن بالعدالة
واما الايمان والاسلام فان تفسيره التصديق والاقرار بالله عز وجل
كما هو باسمائه وصفاته وقبول احكامه وشرائعه وهو نوعان ظاهر
بنشوئه بين المسلمين وثبوت احكام الاسلام بتبعية الوالدين وثابت
بالبيان بان يصف الله تعالى كما هو الا ان هذا كمال يتعذر شرطه

حرح

لان معرفة الخلق باوصافه على التفسير متفاوتة وانما شرط الكمال بما قلنا
فيه وسواء ثبت التصديق والاقرار بما قلنا اجمالا وان عجز عن بيانه
وتفسيره وهذا قلنا ان الواجب ان نستوصف المومن فيقال اهو
كذا فاذا قال نعم فقد ظهر كمال اسلامه الا ترى ان النبي عم استوصف فيما
يروى عنه على ذكر الجملة دون التفسير وكان ذلك دابه صلى الله عليه وسلم
والمطلوب هذا النوع على الكامل الضابط لكن امرنا بالكتاب والسنة قال
الله تعالى يا ايها الذين امنوا اذا جاءكم المومنات مهاجرات فامتحنوهن الله اعلم
بايمانهن وكان النبي عم يمتحن الاعراب بعد دعوى الايمان الا ان يظهر
اماراته فيجب التسليم له كما قال صلى الله عليه اذا رايتم الرجل يعتاد المساجد
فاشهدوا له بالايمان وقال من صلى صلوتنا واستقبل قبلتنا واكل
ذبيحتنا فاشهدوا له بالايمان فاما استوصف فلم يصف فجهل فليس
بمومن كذا قال محمد رحمه الله في الجامع الكبير في الصغيرة بين ابوين مسلمين اذا
لم تصف الاسلام حتى ادركت فلم تصف انها بانت من زوجها فاذا
ثبت هذه الجملة كان الاعمى والمحدود في القذف والمراة والعبد من
اهل الرواية وكان خبرهم حجة بخلاف الشهادات في حقوق الناس
لانها تفتقر الى تمييز زائد يعدم بالعمى والى ولاية كاملة متعدية
تعدم بالرق وتقصر بالانوثة وبحد القذف على ما عرفنا هاهنا

ليس

١٠٠

ليس من باب الولاية لوجهين احدهما ان ما يلزم السامع من خبر المخبر
بامور الدين فانما يلزم بالتزام طاعة الله ورسوله كما يلزم القاضي الفصل
والقضاء بالسماع بالتزامه لا بالزام الخصم والثاني ان خبر المخبر في
الدين يلزمه اولا ثم يتعدى الى غيره ولا يشترط لمثله تمام الولاية
بخلاف الشهادة في مجلس الحكم وقد ثبت عن اصحاب النبي عم العمل بالحديث
ممن ابتلي بذهاب البصر وبقول ذوات النساء والعبيد ورجوعهم الى
قول عائشة رضي الله عنها وقبول النبي عم خبر بريرة وسلمان وغيرهما واما
المرتبة الثانية **باب قسم الانقطاع** وهو نوعان
ظاهر وباطن اما الظاهر فالمرسل من الاخبار وذلك اربعة انواع
ما ارسله الصحابي والثاني ما ارسله القرن الثاني والثالث والثالث ما
ارسله العدل في كل عصر والرابع ما ارسل من وجه واتصل من وجه اخر
فاما القسم الاول فمقبول بالاجماع وتفسير ذلك ان من الصحابة من كان
من الفتيان قلت صحبته وكان يروي عن غيره من الصحابة فاذا اطلق
الرواية فقال قال رسول الله كان منه مقبولا وان احتمل الارسال لان
من طالت صحبته لم يحمل حديثه الا على سماعه بنفسه الا ان يصرح بالرواية
عن غيره واما ارسال القرن الثاني والثالث فحجة عندنا وهو فوق المسند ابو داود
كذا ذكره عيسى بن ابان وقال الشافعي لا يقبل المرسل الا ان يثبت اتصاله

لانه التزم قصدا دون الالزام

وكان كلما ... وسلمان كان عبدا

من طريق اخر فلذلك لهذا قبلت مراسيل سعيد بن المسيب رحمه الله لاني
وجدتها مسانيد وحكى اصحاب مالك بن انس عنه انه كان يقبل المراسيل
ويعمل بها مثل قولنا احتج المخالف بان الجهل بالراوي جهل بصفاته
التي بها تصح روايته لكنا نقول لا باس بالارسال استدلالا بعمل الصحابة
والمعنى المعقول فاما عمل الصحابة فان ابا هريرة رضي الله عنه لما روى ان
النبي عليه السلام قال من اصبح جنبا فلا صوم له فردت عليه عائشة رضي الله عنها
قال سمعته من الفضل بن عباس يدل ذلك على انه كان معروفا عندهم
ولما روى ابن عباس رضي الله عنه ان النبي صلى الله عليه قال لا ربوا الا في النسيه
نعورض في ذلك بربوا النقد قال سمعته من اسامة بن زيد وقال البراء بن
عازب رضي الله عنه ما كل ما نحدثكم سمعناه من رسول الله صلعم وانما حدثنا
عنه لكنا لا نكذب واما المعنى فهو ان كلامنا في ارسال من لو اسند عن
غيره قبل اسناده ولا يظن به الكذب عليه فلان لا يظن به الكذب على
رسول الله عليه السلام اولى والمعتاد من الامر ان العدل اذا وضح له الطريق
واستبان له الاسناد طوى الامر وعزم عليه فقال قال النبي عليه السلام واذا
لم يتضح له الامر نسبه الى من سمعه ليحمله ما حمله فعمل اصحاب ظاهر الحديث
فردوا اقوى الامرين وفيه تعطيل كثير من السنن الا انا اخرناه مع
هذا عن المشهور لان هذا ضرب مزية ثبت للمراسيل بالاجتهاد فلم
يجز

ارسال

النسخ عليه

النسخ بمثله بخلاف المتواتر والمشهور واما قوله ان الجهالة تنافي شروط
الحجة فغلط لان الذي ارسل اذا كان ثقة يقبل اسناده لم يتهم بالغفلة
عن حال من سكت عن ذكره فانما علينا تقليد من عرفنا عدالته
لا معرفة من ابهمه الا ترى انه اذا اثنى على من اسنده اليه خيرا ولم يعرفه
بما يقع لنا العلم به صحت روايته فكذلك هذا واما ارسال من دون هؤلاء
فقد اختلف فيه قال بعض مشايخنا يقبل ارسال كل عدل وقال بعضهم لا يقبل
اما وجه القول الاول فما ذكرنا واما الثاني فلان الزمان زمان فسق
فلا بد من البيان الا ان يروي الثقات مرسله كما رووا مسنده
فيقبل مثل ارسال محمد بن الحسن رحمه الله وامثاله واما الفصل
الاخير فقد رد بعض اهل الحديث الاتصال بالانقطاع وعامتهم
على ان الانقطاع يحل عفوا اما الاتصال من وجه اخر واما الانقطاع
الباطن فنوعان انقطاع بالمعارضة والانقطاع لنقصان وقصور في
الناقل اما الاول فانما يظهر بالعرض على الاصول فاذا خالف
شيئا من ذلك كان مردودا منقطعا وذلك اربعة اوجه ايضا
ما خالف كتاب الله عز وجل والثاني ما خالف السنة المعروفة والثالث
ما شذ من الحديث فيما اشتهر من الحوادث وعم به البلوى فورد
مخالفا للجماعة والرابع ان يعرض عنه الائمة من اصحاب النبي عليه السلام

قال عيسى بن ابان من حمل عنه الناس الحديث المسند
ولم يحملوا عنه المرسل فان مرسله عندنا موقوف
اصول رازي

[illegible]

اما الاول فلان الكتاب ثابت بيقين فلا يترك بما فيه شبهة ويستوي في
ذلك الخاص والعام والنص والظاهر حتى ان الظاهر العام من
الكتاب لا يخص بخبر الواحد عندنا خلافا للشافعي ولا يزاد على الكتاب
بخبر الواحد عندنا ولا يترك الظاهر من الكتاب ولا ينسخ بخبر الواحد
وان كان نصا لان المتن اصل والمعنى فرع له والمتن من الكتاب فوق
المتن من السنة لثبوته سوى ما لا شبهة فيه فوجب الترجيح به قبل المصير
الى المعنى وقال النبي عليه السلام يكثر لكم الاحاديث من بعدي فاذا روي لكم
عني حديث فاعرضوه على كتاب الله عز وجل فما وافق كتاب الله فاقبلوه
وما خالفه فردوه ولذلك نقول لا نقبل خبر الواحد في نسخ الكتاب ونقبل
فيما ليس في كتاب الله على وجه لا ينسخه ومن رد اخبار الاحاد فقد ابطل
الحجة فوقع في العمل بالشبهة وهو القياس او استصحاب الحال الذي ليس بحجة
اصلا ومن عمل بالاحاد على مخالفة الكتاب ونسخه فقد ابطل اليقين
والاول فتح باب الجهل والالحاد والثاني فتح باب البدعة وانما سواء
السبيل فيما قاله اصحابنا في تنزيل كل دليل منزلته ومثال هذا حديث
مس الذكر انه يخالف الكتاب لان الله تعالى مدح المتطهرين بالاستنجاء
بقوله تعالى رجال يحبون ان يتطهروا والمستنجي يمس ذكره وهو بمنزلة
البول عند من جعله حدثا ومثل حديث فاطمة بنت قيس الذي روينا
في النفقة

انه

انه خالف الكتاب وهو قوله اسكنوهن من حيث سكنتم من وجدكم
الاية معناه وانفقوا عليهن من وجدكم وقد قلنا ان الظاهر من الكتاب
احق من نص الاحاد وكذلك ما خالف الكتاب من السنن ايضا نحو
حديث القضاء بالشاهد واليمين لان الله تعالى قال واستشهدوا شهيدين
من رجالكم ثم فسر ذلك بنوعين برجلين بقوله من رجالكم وبقوله فرجل وامرأتان وهذا
انما يذكر لقصر الحكم عليه ولانه قال ذلك ادنى الا ترتابوا ولا مزيد
على الادنى ولانه انتقل الى غير المعهود وهو شهادة النساء ولو كان
الشاهد واليمين حجة لكان مقدما على غير المعهود فكان ذكر بيانا على
الاستقصاء وقال تعالى او اخران من غيركم نقل الى شهادة
الكفار حين كان حجة على المسلمين وذلك غير معهود في موت المسلمين ووصاياهم
فيبعد ان يترك المعهود ويأمر بغيره ولانه ذكر في ذلك يمين الشاهد
بقوله فيقسمان بالله ويمين الخصم في الجملة مشروع فاما يمين الشاهد فلا
فصار النقل الى يمين الشاهد في غاية البيان بان يمين المدعي ليس بحجة
وامثال هذا اكثر ومثله خبر المصراة وكذلك ما خالف السنة المشهورة
ايضا لما قلنا انه فوقه فلا ينسخ به وذلك مثل حديث الشاهد واليمين
لانه خالف المشهور وهو قوله عليه السلام البينة على المدعي واليمين على من
انكر ومثل حديث سعد بن ابي وقاص في بيع الرطب بالتمر بالرطب

مخالفا للقول على التمر بالتمر بزيادة مماثلة في نابيجه للمشهور باعتبار
جودة ليست من المقدار الا ان ابا يوسف ومحمدا عملا به على ان اسم التمر
لم يتناول الرطب في العادة كما في اليمين واما القسم الثالث فلان الحادثة
اذا اشتهرت وخفي الحديث كان ذلك دلالة السهو لان الحادثة اذا اشتهرت
استحال ان يخفى عليهم ما يثبت به حكم الحادثة الا ترى انه كيف اشتهر
في الخلاف فاذا اشتد الحديث مع اشتهار الحادثة كان ذلك زيافته
وانقطاعا وذلك مثل حديث الجهر بالتسمية ومثل حديث مس الذكر
وما اشبه ذلك واما القسم الاخير فلان الصحابة هم الاصول في نقل
الشريعة فاعراضهم يدل على انقطاعه وانتساخه وذلك ان
يختلفوا في حادثة بآرائهم ولم يحاج بعضهم في ذلك بحديث كان
ذلك زيافة لان استعمال الرأي والاعراض عن النص غير سائغ
وذلك مثل حديث الطلاق بالرجال والعدة بالنساء ان الصحابة
اختلفوا ولم يرجعوا اليه وكذلك اختلفوا في زكوة الصبي ولم يرجعوا
الى قوله ابتغوا في اموال اليتامى خيرا كيلا تاكلها الصدقة فهذا
انقطاع باطن معنوي اعرض عنه الخصم وتمسك بظاهر الانقطاع
كما مر ذكرا به واما القسم الاخر فانواع اربعة خبر المستور وخبر
الفاسق وخبر المعتوه والصبي العاقل والمغفل والمساهل

وخبر

وخبر صاحب الهوى اما خبر المستور فقد قال في كتاب الاستحسان
انه مثل الفاسق فيما يخبر من نجاسة الماء وفي رواية الحسن هو مثل العدل
وهذه الرواية بناء على القضاء بظاهر العدالة والصحيح ما حكاه
محمد رحمه الله ان المستور كالفاسق لا يكون خبره حجة حتى تظهر عدالته
وهذا بلا خلاف في باب الحديث احتياطا الا في الصدر الاول على ما قلنا
في المجهول فاما خبر الفاسق فليس بحجة في الدين اصلا لرجحان كذبه
على صدقه وقال محمد رحمه الله في الفاسق اذا اخبر بحل او حرمة ان السامع
يحكم رأيه فيه لان ذلك امر خاص لا يستقيم طلبه وتلقيه من جهة العدول
فوجب التحري في خبره فاما ههنا فلا ضرورة في المصير الى روايته وفي
العدول كثرة وبهم غنية الا ان الضرورة في حل الطعام والشراب غير
لازمة لان العمل بالاصل ممكن وهو ان الماء طاهر في الاصل فلم يجعل
الفسق هدرا بخلاف خبر الفاسق في الهدايا والوكالات ونحوها
لان الضرورة ثم لازمة وفيه وجه اخر نذكره في باب محل الخبر ان شاء الله تعالى
واما الصبي والمعتوه فقد ذكر محمد رحمه الله في كتاب الاستحسان بعد ذكر
العدل والفاسق والكافر وكذلك الصبي والمعتوه اذا عقلا ما يقولان
قال بعضهم هما مثل العدل المسلم البالغ والصحيح انهما مثل الكافر لانه
لا يقوم الحجة بخبرهما ولا ينفوض امر الدين اليهما لما قلنا ان خبرهما

وبيان ذلك ان الخبر محتمل للصدق والكذب
فاذا كان المخبر معصوما وهو ذو عقل ودين
ولم ينزجر عن الكذب او لا هوا غالبا
الصغير والكافر مسلما فالظاهر
والغالب انهما لم ينزجرا عن ذلك ايضا
فلهذا ترجح كذبه على صدقه

لا يصلح ملزما بحال لان الولاية المتعدية فرع للولاية القائمة وليس لهما ولاية
ملزمة في حق انفسهما وانما هي مجوزة فكيف تثبت متعدية ملزمة وانما قلنا
انها متعدية ملزمة لان ما يخبر عنه الصبي من امور الدين لا يلزمه لانه غير
مخاطب فيصير غيره مقصودا بخبره فيصير من باب الالزام بمنزلة خبر الكافر
بخلاف العبد لما قلنا والمعتوه مثل الصبي نص على ذلك محمد في غير موضع
من المبسوط الا ترى ان الصحابة تحملوا في صغرهم ونقلوا في كبرهم
وقال محمد رحمه الله في الكافر يخبر بنجاسة الماء انه لا يعمل بخبره ويتوضأ فان
تيمم واراق الماء فهو احب الي وفي الفاسق يحمل على الاحتياط اصلا ويجب
ان يكون كذلك في رواية الحديث فيما يستحب من الاحتياط وكذلك رواية
الصبي فيه يجب ان يكون مثل رواية الكافر دون الفاسق المسلم الا ترى
ان الفاسق شاهد عندنا بخلاف الصبي والكافر غير شاهد على المسلم
اصلا فصار الصبي المسلم والكافر البالغ في امر الدين على السواء
والفاسق فوقهما حتى انا نقول في خبر بنجاسة الماء اذا وقع في قلبه
انه صادق تيمم من غير اراقة فان اراق الماء فهو احوط للتيمم فاما في
خبر الكافر اذا وقع في قلب السامع صدقه بنجاسة الماء توضأ به ولم يتيمم
فان اراقه ثم تيمم فهو افضل وكذلك الصبي والمعتوه لان الذي يلي هذا
العطف في كتاب الاستحسان الكافر في رواية الحديث يجب ان يكون
كذلك

في حكم

في حكم الاحتياط خاصة واما المغفل الشديد الغفلة فمثل الصبي
والمعتوه فاما تهمة الغفلة فليس بشيء لانه لا يخلو عامة الشرع عن ضرب
غفلة اذا كان عامة حاله التيقظ فاما المساهل فانما نعني به المجازف
الذي لا يبالي من السهو والخطأ والتزوير وهذا مثل المغفل اذا
اعتاد ذلك وقد يكون العادة الزم من الخلقة فاما صاحب الهوى
فان اصحابنا عملوا بشهادتهم الا الخطابية لان صاحب الهوى وقع
فيه لتعمقه وذلك يصده عن الكذب فلم يصلح شبهة وتهمة الا من يدين
بتصديق المدعي اذا كان ينتحل نحلته منهم بالباطل والزور مثل
الخطابية وكذلك من قال بالالهام انه حجة يجب ان لا يجوز شهادته ايضا
فاما في باب السنن فان المذهب المختار عندنا انه لا يقبل رواية من انتحل
الهوى والبدعة ودعا الناس اليه على هذا مذهب ائمة الفقه
والحديث كلهم لان المحاجة والدعوة الى الهوى سبب داع الى التقول
فلا يؤتمن على حديث رسول الله عليه السلام وليس كذلك الشهادة في حقوق
الناس لان ذلك لا يدعو الى التزوير في ذلك الباب فلم يرد شهادته
فاذا صح هذا كان صاحب الهوى بمنزلة الفاسق في باب السنن والاحاد

باب محل الخبر

واما المرتبة الثالثة
وهو الذي جعل الخبر فيه حجة وذلك خمسة انواع ما يخلص حقا لله تعالى

من شرائعه مما ليس بعقوبة والثاني ما هو عقوبة من حقوقه والثالث
من حقوق العباد ما فيه الزام محض والرابع من حقوق العباد ما
ليس فيه الزام والخامس من حقوق العباد ما فيه الزام من وجه دون
وجه فاما الاول فيقبل عامة شرائع العبادات وما شاكلها
خبر الواحد فيها حجة على ما قلنا من شرائطه واما في القسم الثاني
فان ابا يوسف قال فيما روى عنه انه يجوز اثبات العقوبات بالآحاد وهو
اختيار الجصاص واختار الكرخي انه لا يجوز ذلك وجه القول الاول
ان خبر الواحد يفيد من العلم ما يصلح للعمل به في اقامة الحدود كما
في البينات في مجالس الحكم وكما يجوز اثباتها بدلالة النص ووجه القول
الآخر ان اثبات الحدود بالشبهات لا يجوز فاذا تمكن في الدليل
شبهة لم يجز اثباتها كما لم يجز بالقياس فاما البينة انما صارت
حجة بالنص الذي لا شبهة فيه قال الله تعالى فاستشهدوا عليهن اربعة
منكم الا ترى ان ابا حنيفة رحمه الله لم يوجب الحد في اللواطة بالقياس
ولا بالخبر الغريب من الآحاد واما القسم الثالث فلا يثبت الا بلفظ الشهادة
والعدد عند الامكان وتمام الاهلية بالولاية مع سائر شرائط الاخبار
لما فيها من محض الالزام وتوكيدا لها لما يخاف فيها من وجوه التزوير
والتلبيس صيانة للحقوق المعصومة وذلك مما يطول ذكره والشهادة

بهلال

بهلال الفطر من هذا القسم واما القسم الرابع فيثبت باخبار الآحاد
بشرط التمييز دون العدالة وذلك مثل الوكالات والمضاربات والرسالة
في الهدايا والاذن في التجارات وما اشبه ذلك وقبل فيها خبر الصبي والكافر
ولهذا قلنا في الفاسق اذا اخبر رجلا ان فلانا وكلك ببيع كذا فوقع في
قلبه صدقه جاز له العمل به وذلك لعموم الضرورة الداعية
الى سقوط شرط العدالة والثاني ان الخبر غير ملزم فلم يشترط شرط الالزام
بخلاف امور الدين مثل طهارة الماء ونجاسته ولهذا الاصل لم يقبل
شهادة الواحد بالرضاع في النكاح وفي ملك اليمين وبالحرية لما فيه
من الزام حق العباد ولهذا لم يقبل خبر الواحد العدل في موضع المنازعة
لما احتجنا الى الالزام وقبلنا في موضع المسالمة وعلى ذلك بنى محمد رحمه الله
مسائل آخر في كتاب الاستحسان مثل خبر الواحد ان فلانا كان غصب منه
هذا العبد فاخذ به منه لم يقبل ولو قال تاب فرده علي قبل خبره
ولهذا قبلنا خبر الفاسق في اثبات الاذن للعبد ولهذا قبلنا خبر
المخبر في الرضاع الطارئ على النكاح او الموت او الطلاق اذا اراد
الزوج ان ينكح اختها او ارادت المرأة نكاح زوج آخر لانه
غير ملزم وامثلته اكثر من ان تحصى والشهادة بهلال رمضان من القسم
الرابع واما القسم الخامس فمثل عزل الوكيل وحجر المأذون ونوع
العلم

من حيث عدم الالزام لا من حيث انه حق العبد

لانه لا يعرف الا من اهل النكاح بخلاف الاول

نفسه الشركة والمضاربة ووجوب الشرائع على المسلم الذي لم يهاجر
ووقوع العلم للبكر البالغة بانكاح وليها اذا سكتت ففي هذا كله
اذا كان المبلغ وكيلا او رسولا من الله الابلاغ لم يشترط فيه العدالة
لانه قائم مقام غيره واذا اخبر فضولي بنفسه مبتديا فان ابا حنيفة رحمه الله
قال لا يعمل فيه الا بخبر الواحد العدل او المثنى وذلك عند بعضهم وقال
بعضهم لا يشترط العدالة في المثنى ولفظ الكتاب المثنى محتمل فاحتمل ان
يخبره رجل واحد عدل او رجلان لم يشترط العدالة فيهما نصا ويحتمل
ان يشترط سائر شرائط الشهادة الا العدد عند ابي حنيفة رحمه الله
او العدد مع سائر الشرائط غير العدالة فلا يقبل خبر العبد والصبي والمرأة
واما عندهما فان الكل سواء لانه من باب المعاملات ولكن ابا حنيفة
رحمه الله قال انه من جنس الحقوق اللازمة لانه يلزمه حكما بالعزل او الحجر ويلزمه
فيه العهدة من لزوم عقد او فساد عمل ومن وجه يشبه سائر المعاملات
لان الذي ينفسخ تصرف في حقه كما تصرف في حقه بالاطلاق فشرطنا فيه
العدد او العدالة لكونها من المزلين بخلاف الخبر اذا كان رسولا
لما قلنا وفي شرط المثنى من غير عدالة على ما قاله بعض مشايخنا فايدة توكيد
الحجة وللعدد اثر في التوكيد بلا اشكال والتزكية من القسم الرابع عند
ابي حنيفة وابي يوسف وقال محمد رحمهم الله من جنس القسم الثالث على ما عرف

باب

اذا كان وكيلا لا شرا

باب القسم الرابع من اقسام السنة وهو الخبر

هذا الباب قسمان قسم يرجع الى نفس الخبر وقسم يرجع الى معناه اما نفس
الخبر فله طرفان طرف السماع وطرف التبليغ وكل واحد منهما على ضرب
عزيمة ورخصة اما الطرف الذي هو طرف السماع فان العزيمة في ذلك ما يكون
من جنس الاسماع الذي لا شبهة فيه والرخصة ما ليس فيه اسماع اما الاسماع
الذي هو عزيمة فاربعة اقسام قسمان في نهاية العزيمة واحدهما احق
من صاحبه وقسمان لهذا يخلفان القسمين الاولين وهما من باب العزيمة ايضا
لكن على سبيل الخلافة فصار لهما شبهة بالرخصة اما القسمان الاولان
فما يقرأه عليك من كتاب او حفظ وانت تسمع وما تقرأه عليه من حفظ
او كتاب وهو يسمع فتقول له اهو كما قرأت عليك فيقول نعم وقال عامة
اهل الحديث ان القسم الاول اعلى المنزلتين الا ترى انها طريقة الرسول
وهو المطلوب من الحديث والمشافهة وقال ابو حنيفة رحمه الله ان ذلك
كان احق من رسول الله عليه السلام لانه كان مأمونا عن السهو وما كان يكتب
وكلامنا فيمن يجري عليه السهو ويقرأ من المكتوب دون المحفوظ ومما في
المشافهة سواء لان اللغة لا يفصل بين بيان المتكلم بنفسه وبين ان
يقرأ عليه فيستفهم فيقول نعم الا ترى انهما سواء في اداء الشهادة وهذا
لان نعم كلمة وضعت للاعادة اختصارا على ما مر والمختصر لغة مثل
المشبع سواء

وما قلناه احوط لان رعاية الطالب اشد عادة وطبيعة فلان يؤمن
على الذي يقرأ الغلط ويؤمن الطالب مثله فانك على قراءتك
اشد اعتمادا منك على قراءته وانما يبقى احتمال الغفلة عن بعض ما
قرأه عليه وسواهون من ترك الشيء من المتن او السند حتى ان الرواية اذا
كانت عن حفظ كان ذلك الوجه احق كما قلنا واما الوجهان الاخران فاحدهما
الكتاب والثاني الرسالة اما الكتاب فعلى رسم الكتب ويقول فيه حدثنا
فلان الى ان يذكر متن الحديث ثم يقول فاذا بلغك كتابي هذا وفهمته
فحدث به عني بهذا الاسناد وهذا من الغائب مثل الخطاب الا ترى ان الرسول
صلى الله عليه وسلم كان يرى الكتاب تبليغا يقوم به الحجة وكتاب الله عز وجل اصل الدين
وكذلك الرسالة على هذا الوجه الا ترى ان تبليغ الرسول عليه السلام كان بالارسال
ايضا وذلك بعد ان يثبتا بالحجة والمختار في القسم الاول ان يقول
السامع حدثنا لان ذلك يستعمل في المشافهة وقال في الزيادات فيمن قال
ان كلمت فلانا او حدثت به انه يقع على المشافهة وفي القسم الاخر ان يقول
اخبرنا لان الكتاب والرسالة ليسا بمشافهة الا ترى انا نقول اخبرنا
الله وانبأنا ونبأنا بالكتاب والرسالة ولا نقول حدثنا ولا كلمنا
انما ذلك خاص لموسى عليه السلام قال الله تعالى وكلم الله موسى تكليما ولهذا قلنا
فيمن حلف لا يحدث فلانا او لا يكلمه انه لا يحنث بالكتاب والرسالة بخلاف
ما لو حلف لا يخبر فلانا انه يحنث بذلك

واما الرخصة

واما الرخصة فما لا اسماع فيه وهو الاجازة والمناولة وكل ذلك على
وجهين اما ان يكون المجاز له عالما بما في الكتاب او جاهلا به فان كان
عالما به قد نظر فيه وفهم ما فيه فقال المجيز ان فلانا قد حدثنا
بما في هذا الكتاب على ما فهمته باسانيده هذه فانا احدثك به وقد اجزت
لك الحديث به فيصح الاجازة على هذا الوجه اذا كان المستجيز مأمونا
بالضبط والفهم ثم المستحب في ذلك ان يقول اجاز لي فلان ويجوز ان
يقول اخبرني او حدثني والاولى في ذلك ان يقول اجاز لي ويجوز
اخبرني لانه دون المشافهة واذا لم يعلم ما فيه بطلت الاجازة عند
ابي حنيفة ومحمد وصحت في قياس قول ابي يوسف رحمهم الله واصل ذلك
في كتاب القاضي الى القاضي والرسائل ان علم ما فيهما شرط لصحة
الاشهاد عندهما خلافا لابي يوسف وانما جوز ذلك ابو يوسف رحمه الله
فيما كان من باب الاسرار في العادة حتى لم تجر به في الصكوك
وكذلك المناولة مع الاجازة مثل الاجازة المفردة سواء فيحتمل
ان لا تجوز في هذا الباب ويحتمل الجواز بالفرقة وانما يجوز عنده
اذا امن الزيادة والنقصان والاحوط قول ابي حنيفة ومحمد وان
يكون قول ابي يوسف رحمهم الله مثله ايضا لان السنة اصل في الدين وامرها
عظيم وخطبها جسيم وفي تصحيح الاجازة من غير علم ومعرفة

رفع الاسناد آو حسم لباب المجاهله وفتح لباب التقصير والبدعه وانما
ذلك نظير سماع الصبي الذي ليس من اهل التحمل وذلك امر يتبرك به
لا طريق يقوم به الحجه فكذلك هاهنا وكذلك من حضر مجلس السماع
وهو يشتغل عنه بنظر في كتاب غير الذي يقرا او يخط بقلم او يعرض
عنه بلهو ولعب او يغفل عنه بنوم وكسل فلا ضبط له ولا امانه
ويخاف عليه ان يحرم حظه والعياذ بالله ولا يقوم الحجه بمثله ولا
يتصل الاسناد بخبره الا ما يقوم من ضرورة فانه عفو وصاحبه
معذور فاذا صح السماع وجب الحفظ الى وقت الاداء وذلك نوعا
ايضا تام وما دونه عند المقابله فالاول عزيمه مطلقه والثاني
رخصه انقلبت عزيمه اما الاول فالحفظ من غير واسطه الخط وعلى
تحصيل خصوصيه النبي عليه السلام لقوة نور القلب استغنى عن الخط وكانوا
لا يكتبون من قبل ثم صارت الكتابه سنه في الكتاب والحديث صيانه

باب الكتابة والخط

للعلم لفقد العصمة عن النسيان
وهذا يتصل بما سبق ذكره من باب الضبط وهو نوعان ما يكون
مذكرا وهو الاصل الذي انقلب عزيمة وما يكون امام ما لا يفيد
تذكرا اما الذي يكون تذكرا فهو حجه سوا كان بخطه او خط
رجل معروف او مجهول لان المقصود هو الذكر والاحتراز عن
النسيان

غير ممكن

غير ممكن وانما كان دوام الحفظ لرسول الله صلى الله عليه وسلم مع قوله عز وجل
سنقريك فلا تنسى الا ما شا الله واما اذا كان الخط اماما لا يذكر شيا فان
ابا حنيفه رحمه الله كان يقول لا يحل الروايه بمثله حال لان الخط للقلب بمنزله
المراة للعين والمراة اذا لم تفد للعين دركا كان عدما فالخط اذا لم يفد
للقلب ذكرا كان هدرا وانما يدخل الخط في هذا فصول فيما يجده القاضي
في ديوانه مما لا يذكره وما يكون في السنن والاحاديث وما يكون في
الصكوك وروى بشر بن الوليد عن ابي يوسف عن ابي حنيفه رحمهم الله انه لم
يعمل في ذلك كله وروى علي بن الجعد عن ابي يوسف انه يعمل به في ديوان القضا
وسماع الاحاديث دون الصكوك وروى ابن رستم عن محمد رحمه الله انه يعمل بالخط
في الكل والعزيمه في هذا كله ما قاله ابو حنيفه رحمه الله ولهذا قلت روايته
والرخصه فيما قالا فصارت الكتابه للحفظ عزيمه وبلا حفظ رخصه والعزيمه
نوع واحد والرخصه انواع ما يكون بخط موثق بيده لا يحتمل تبديلا
وكذلك ما يوجد بخط معروف لرجل ثقه موثق بيده وما يكون بخطه في
غير موثق بيده وما يكون بخط مجهول وذلك كله ثلاثه انواع في الحديث
والصكوك وديوان القاضي اما ابو يوسف فقد عمل به في ديوان القاضي
اذا كان تحت يده للامن عن التزوير وعمل به في الاحاديث اذا كان بيد
الشيطيو اما اذا لم يكن في يده لم يحل العمل به في الديوان لان التزوير

بانه غالب

لما يتصل بالمظالم وحقوق الناس وأما في باب الحديث فإن العمل به جائز إذا كان
خطا معروفا لأنه لا يخاف عليه التبديل في غالب العادة ويؤمن فيه الغلط
لأن التبديل فيه غير متعارف والمحفوظ بيد الأمين مثل المحفوظ بيده
وأما في الصكوك فلا يحل العمل به لأنه تحت يد الخصم إلا أن يكون في يد
الشاهد وكذلك قول محمد إلا في الصكوك فإنه جوز العمل به وإن
لم يكن في يده استحسانا توسعة على الناس إذا أحاط علما بأنه خطه
ولم يلحقه شك وشبهة لأن الغلط في الخط نادر يتقى قصدا وسهوا
بخط أبيه أو رجل معروف في كتاب معروف فيجوز أن يقول وجدت بخط
أبي أو بخط فلان لا يزيد عليه فأما الخط المجهول فعلى وجهين إما أن
يكون مفردا وذلك باطل وإما أن يكون مضموما إلى جماعة لا يتوهم
التزوير في مثله والنسبة تامة يقع بها التعريف فيكون كالمعروف
وأما طرف التبليغ فقسمان أيضا عزيمة ورخصة أما العزيمة فالتمسك باللفظ
المسموع وأما الرخصة فالنقل إلى لفظ يختاره الناقل وهذا

باب شرط نقل المتون

قال بعض أهل الحديث لا رخصة في
هذا الباب وأظنه اختيار ثعلب من أئمة اللغة قالوا لأن النبي عليه السلام قال
نضر الله امرأ سمع منا مقالة فوعاها وأداها كما سمعها ولأنه عليه السلام
مخصوص بجوامع الكلم سابق في الفصاحة والبيان فلا يؤمن في النقل

التبديل

التبديل والتحريف وقال عامة العلماء لا بأس به لكن في الجملة رخصة لاتفاق
الصحابة على قولهم أمرنا رسول الله صلى الله عليه وسلم بكذا ونهانا عن كذا وروي
عن ابن مسعود وغيره قال رسول الله عليه السلام كذا أو نحوا منه أو قريبا منه
وفي تفصيل الرخصة جواب عما قال وهذا لأن النظم من السنة غير معجز وإنما
النظم لمعناه بخلاف القرآن والسنة في هذا الباب أنواع ما يكون محكما
لا يشتبه معناه ولا يحتمل غير ما وضع له وظاهر يحتمل غير ما وضع ظاهر من
معناه من عام يحتمل الخصوص أو حقيقة تحتمل المجاز ومشكل ومشترك
لا يعقل به إلا بالتأويل ومجمل أو متشابه وقد يكون من جوامع الكلم التي
اختص بها رسول الله صلى الله عليه وسلم قال عليه السلام فيما يحكى من اختصاصه وأوتيت جوامع
الكلم فهي خمسة أقسام أما الأول فلا بأس لمن له بصر بوجوه اللغة أن ينقله
إلى لفظ يؤدي معناه لأنه إذا كان محكما مفسرا أمن فيه الغلط على
أهل العلم بوجوه اللغة فشرع النقل رخصة وتيسيرا وقد شرع في كتاب الله تعالى
ضرب من الرخصة مع أن النظم معجز قال النبي عليه السلام أنزل القرآن على
سبعة أحرف وإنما ثبت ذلك ببركة دعوة النبي عليه السلام غير أن ذلك رخصة
إسقاط وهذه رخصة تيسير وتخفيف مع قيام الأصل على نحو ما مر
تقسيمه في باب العزيمة والرخصة وأما القسم الثاني فلا رخصة فيه إلا لمن
جمع إلى علم اللغة فقه الشريعة والعلم بطرق الاجتهاد لأنه إذا
لم يكن

بما صح أن أرباب الرأي [illegible] القرآن على حرف
ولكن تفردت البته [illegible] الحديث

[illegible]

كذلك لم يؤمن عليه ان ينقله الى ما لا يحتمل ما احتمله اللفظ المنقول
من خصوص او مجاز ولعل المحتمل هو المراد ولعله يبدله عموما فيختل معانيه
فقها وشريعة واما القسم الثالث فلا يحتمل فيه النقل لانه لا يفهم معناه
الا بتاويل وتاويله على غيره ليس بحجة واما الرابع فلا يتصور فيه النقل لما
من ان المجمل ما لا يفهم مراده الا بالتفسير والمتشابه ما انسد علينا باب دركه
وابتلينا بالكف عنه واما الخامس فانه لا يؤمن فيه الغلط لاحاطة
الجوامع بمعاني يقصر عنها عقول ذوي الالباب وكل مكلف بما في وسعه
وذلك مثل قول النبي عليه السلام الخراج بالضمان وذلك اكثر من ان يحصى ومن
مشايخنا من لم يفصل بين الجوامع وغيرها لكن هذا احوط الوجهين عندنا
وبالله التوفيق

باب تقسيم الخبر من طريق المعنى

وهو خمسة اقسام ما هو صدق لا شبهة فيه وهو خبر الرسول عليه السلام وكذلك هو
المتواتر منه وقسم فيه شبهة وهو المشهور وقسم محتمل يترجح جانب صدقه
وهو ما مر من اخبار الآحاد وقسم محتمل عارض ليترجح احتمال الصدق
منهما او حب توقفه فلم تقم به الحجة وذلك مثل ما سبق من انواع ما يسقط
به خبر الواحد والقسم الخامس الخبر المطعون الذي رده السلف وانكروه وهذا
القسم نوعان نوع لحقه الطعن والتكذيب من الراوي ونوع لحقه ما لحقه ذلك
من جهة غير الراوي وهذا

باب ما يلحقه النكير من قبل راويه

وهذا النوع



وهذا النوع اربعة اقسام ما انكره صريحا والثاني ان يعمل بخلافه قبل
ان بلغه او بعد ما بلغه او لا يعرف تاريخه والقسم الثالث تعيين بعض
ما احتمله الحديث من تاويل او تخصيص والرابع ان يمتنع عن العمل به
اما اذا انكر المروي عنه الرواية فقد اختلف السلف فيه قال بعضهم لا يسقط
العمل به وقال بعضهم يسقط العمل وهذا اشبه وقد قيل ان قول ابي يوسف
ان يسقط الاحتجاج به وقال محمد رحمهما الله لا يسقط وهو فرع اختلافهم
في شاهدين شهدا على القاضي بقضية وهو لا يذكرها فقال ابو يوسف
لا يقبل وقال محمد يقبل اما من يقبله فقد احتج بما روي في حديث ذي اليدين
ان النبي عليه السلام لم يقبل خبره وقال لابي بكر وعمر رضي الله عنهما احق ما يقول ذو
اليدين فقالا نعم فقبل شهادتهما على نفسه عما لم يذكر ولان النسيان محتمل
من المروي عنه بخلاف الشهادة على الشهادة لانها لا تصح الا بتحميل
الاصول فلذلك بطلت بانكارهم والحجة للقول الثاني ما روي عن عمار بن
ياسر انه قال لعمر رضي الله عنهما اما تذكر حيث كنا في ابل فاجنبت فتمعكت
في التراب فذكرت ذلك لرسول الله عليه السلام فقال انما كان يكفيك ضربتان
فلم يذكره عمر رضي الله عنه فلم يقبل خبره مع عدالته وفضله ولانا قد بينا
ان خبر الواحد يرد بتكذيب العادة فبتكذيب الراوي وعليه مداره اولى
وحديث ذي اليدين ليس بحجة لان النبي عليه السلام ذكر فعمل بذكره وعلمه

وهو الظاهر من حاله فيما كان يقع على الخطأ والخطأ يحتمل النسيان
بأن سمع غيره فنسيه وهما في الاحتمال على السواء ومثال ذلك حديث ربيعة
عن سهيل بن أبي صالح في الشاهد واليمين ثم سهيلا سئل عن رواية
ربيعة عنه فلم يعرفه وكان يقول حدثني ربيعة عني ومثل حديث عائشة
رضي الله عنها عن النبي عليه السلام أنه قال أيما امرأة نكحت نفسها بغير إذن وليها
فنكاحها باطل باطل رواه سليمان بن موسى عن الزهري وسأل
ابن جريج عن الزهري عن هذا الحديث فلم يعرفه فلم تقم به الحجة
عند أبي حنيفة وأبي يوسف رحمهما الله ومثال ذلك أن أبا يوسف أنكر
مسائل على محمد حكاها عنه في الجامع الصغير ولم تبطل شهادته
على نفسه حين لم يذكره وصح ذلك محمد رحمه الله وأما إذا عمل بخلافه
فإن كان قبل روايته وقبل أن بلغه لم يكن جرحا لأن الظاهر أنه تركه
بالحديث إحسانا للظن به وأما إذا عمل بخلافه بعده مما هو خلاف
بيقين فإن ذلك جرح فيه لأن ذلك إن كان حقا فقد بطل الاحتجاج
به وإن كان خلافه باطلا فقد سقطت روايته إلا أن يعمل ببعض
ما يحتمله الحديث على ما نبين إن شاء الله تعالى وإذا لم يعرف تاريخه لم يسقط
الاحتجاج به لأنه حجة في الأصل فلا يسقط بالشبهة وذلك مثل حديث
عائشة رضي الله عنها أن النبي صلى الله عليه وسلم قال أيما امرأة نكحت بغير إذن وليها فنكا
حها

باطل

إذا انكحت [ابنة] أخيها فقد بعث [أي جوّزت] إنكاح المرأة نفسها بالأولى لعدم القائل بالفصل أو بالطريق الأولى

باطل ثم إنها زوجت ابنة أخيها عبد الرحمن وهو غائب وكان ذلك بعد الرواية
فلم يبق حجة ومثل حديث ابن عمر رضي الله عنه في رفع اليدين في الركوع سقطت روايته
بما روى مجاهد أنه قال صحبت ابن عمر عشر سنين فلم أره يرفع يديه إلا في تكبيرة
الافتتاح وأما عمل الراوي ببعض محتملاته فرد لسائر الوجوه لكنه
لا يثبت الجرح بهذا لأن احتمال الكلام لغة لم يبطل بتأويله وذلك
حديث ابن عمر رضي الله عنه المتبايعان بالخيار ما لم يتفرقا وحمله على افتراق
الأبدان والحديث يحتمل افتراق الأقوال وهذا بمعنى المشترك لأنهما مختلفان
والاشتراك لغة لا يسقط بتأويله ومن ذلك حديث ابن عباس
رضي الله عنه من بدل دينه فاقتلوه وقال ابن عباس رضي الله عنه لا تقتل المرتدة وقال
الشافعي لا أترك عموم الحديث بقوله وتخصيصه والامتناع عن العمل به
مثل العمل بخلافه لأن الامتناع حرام مثل العمل بخلافه وبالله التوفيق

باب الطعن يلحق الحديث من قبل غير راويه

وهذا على قسمين قسم من ذلك ما يلحقه من أصحاب النبي عليه السلام وقسم منه ما يلحقه من قبل أئمة الحديث
وما يلحقه من قبل الصحابة فعلى وجهين إما أن يكون من جنس ما يحتمل خفيه
عليه أو لا يحتمله والقسم الثاني على وجهين إما أن يقع الطعن مبهما بلا تفسير أو
يكون مفسرا بسبب الجرح فإن كان مفسرا فعلى وجهين أيضا إما أن يكون
السبب مما يصلح الجرح به أو لا يصلح فإن صلح فعلى وجهين أيضا

اما ان يكون ذلك مجتهدا فيه كونه جرحا او متفقا عليه فان كان متفقا عليه فعلى
وجهين ايضا اما ان يكون الطاعن موصوفا بالاتقان والنصيحة او بالعصبية
والعداوة واما القسم الاول فمثل ذكر ان النبي عليه السلام قال البكر بالبكر
جلد مائة وتغريب عام وقد حلف عمر رضي الله عنه ان لا ينفي احدا ابدا وقال علي رضي الله عنه
كفى بالنفي فتنة وهذا من جنس ما لا يحتمل الخفاء عليهما لان اقامة الحدود
من حظ الائمة مبناه على الشهرة وعمر وعلي رضي الله عنهما من ائمة الهدى فلو صح
لما خفي وهذا لما تلقينا الدين منهم فيبعد ان يخفى عليهم فيحمل ذلك على
الانتساخ وكذلك لما امتنع عمر رضي الله عنه من القسمة في سواد العراق علم ان
القسمة من رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يكن حتما وقال محمد بن سيرين في متعة
النساء انهم شهدوا بها وهم نهوا عنها وما عن رأيهم رغبة ولا في
نصيحتهم تهمة فان قيل ان ابن مسعود رضي الله عنه لم يعمل باخذ الركب
بل عمل بالتطبيق ولم يوجب جرحا قلنا لانه لم ينكر الوضع لكن رآه
رخصة ورأى التطبيق عزيمة والعزيمة اولى الا ان ذلك خطأ لاسقاط
عندنا ومثال القسم الاخر ما روي عن ابي موسى الاشعري رضي الله عنه انه لم
يعمل بحديث الوضوء على من قهقه في الصلوة ولم يكن جرحا لان ذلك
من الحوادث النادرة فاحتمل الخفاء واما الطعن من ائمة الحديث
فلا يقبل مجملا لان العدالة في المسلمين ظاهرة خصوصا في القرون
الاولى

اي كانوا حاضرين حين رخص رسول الله صلى الله عليه وسلم المتعة

فلو وجب

فلو وجب الرد بمطلق الطعن لبطلت السنن الا ترى ان شهادة الحكم
اضيق من هذا ولا تقبل فيها من المزكي الجرح المطلق فهذا اولى
واما اذا فسر بما لا يصلح جرحا لم يقبل وذلك مثل من طعن في ابي حنيفة
رحمة الله عليه انه دس ابنه ليأخذ كتب استاذه حماد وهذا دلالة
اتقانه لانه كان لا يستجيز الرواية الا عن حفظ واتقان ولا يأمن النسيان
الزلل وان جد حفظه وحسن ضبطه فالرجوع الى الكتب للاسناد
آية اتقانه لا جرح فيه ومن ذلك طعنهم بالتدليس وذلك ان يقول حدثني
فلان عن فلان من غير ان يتصل الحديث بقوله حدثنا واخبرنا وتسمى
عنعنة لان هذا يوهم شبهة الارسال وحقيقته ليس بجرح على ما مر
فشبهته اولى ومن ذلك طعنهم بالتلبيس على ما مر كنى عن الراوي ولم
ينسبه مثل قول سفيان الثوري حدثني ابو سعيد وهو يحتمل الثقة وغير
الثقة ومثل قول محمد بن الحسن رحمه الله حدثنا الثقة من اصحابنا من غير
تفسير لان الكناية عن الراوي لا بأس به صيانة له عن الطعن فيه وصيانة
للطاعن واختصارا وليس كل من اتهم مردودا تسقط به كل احاديثه
مثل الكلبي وامثاله ومثل سفيان الثوري مع جلالة قدره وتقدمه في
العلم والورع وتسميته ثقة شهادة بعدالته فانى يصير جرحا وفي
الكناية ان الطاعن قد يطعن فيه بباطل فيحقق صيانته وقد يروى عن
من دونه

في السنن اوقرينه اومن اصحابه وذلك صحيح عند اهل الفقه و علماء
الشريعة وان طال سنده فيكفي عنه صيانه عن الطعن بالباطل
وانما يصير هذا جرحا اذا استفسر فلم يفسر ومن ذلك ما لا يعد ذنبا
في الشريعة مثل ما طعن الجاهل في محمد بن الحسن رحمه الله انه سال عبد الله بن
المبارك رحمه الله ان يقرا عليه احاديث سمعها فابى فقيل له في ذلك فقال لا
يعجبني اخلاقه لم يجز ان صح بل ليس به باس لان اخلاق الفقها تخالف
اخلاق الزهاد لان هولا اهل عزله واولئك اهل قدوة وقد يقبح
في منزل القدوة ما يقبح في منزل العزله وينعكس ذلك مره وقد قال فيه
عبد الله بن المبارك رحمه الله لا يزال في هذه الامة
من يحيي الله به دينهم ودنياهم فقيل له ومن ذلك اليوم فقال محمد بن
الحسن الكوفي ومثال ذلك من طعن بركض الدابة مع ان ذلك من اسباب
الجهاد كالسباق بالخيل والاقدام ومثل طعن بعضهم بالمزاح و
[مما/فما] ورد الشرع به بعد ان يكون حقا لا باطلا الا ان يكون امرا
يستفزه الخفة فيتحرج ولا يبالي ومن ذلك الطعن بالصغر وذلك
لا يقدح بعد ان ثبت الاتقان عند التحمل والبلوغ والعدالة عند
الرواية معا تقدم ذكره وذلك مثل حديث عبد الله بن ثعلبه بن
صعير العذري في صدقة الفطر انها نصف صاع من حنطة الى آخره

العذري

ان رواية

ان رواية ابن عباس لصغره لم يسقط ولذلك قدمناه على حديث ابي سعيد
الخدري رضي الله عنه في صدقة الفطر انها صاع من حنطة لانهما استويا في
الاتصال وهذا اثبت متنا من حديث ابي سعيد وقد انضاف الى ذلك
رواية ابن عباس ايضا ومن ذلك الطعن بان من لم يحترف برواية
الحديث لم يصح حديثه لان العبرة لصحة الاتقان وهذا مثل طعن من
طعن في ابي بكر الصديق رضي الله عنه انه لم يحترف برواية الحديث وان كان قد
فعل من دونه في المنزله فلذلك في كل عصر اذا صح الاتقان سقطت
العادة وقد قبل النبي عليه السلام خبر الاعرابي على رؤية الهلال ولم يكن
اعتاد الرواية وقد يقع الطعن بسبب هو مجتهد فيه مثل الطعن بالارسال
ومثل الطعن بالاستكثار من فروع مسائل الفقه ولا يقبل
وان وقع الطعن مفسرا بما هو فسق وجرح لكن الطاعن متهم
بالعصبية والعداوة لم يسمع مثل طعن الملحدين في اهل السنة ومثل طعن
بعض من ينتحل مذهب الشافعي على بعض اصحابنا المتقدمين اما وجوه
الطعن على الصحة فكثيرة وقد تبلغ بلا شك فصاعدا او اربعة وقد ذكرنا
بعضه فيما تقدم وهذا الكتاب لا يسعها ومن طلبها في مظانها وقف
عليها ان شاء الله تعالى وهذه الحجج التي ذكرنا وجوهها من الكتاب والسنة
لا تتعارض في انفسها وضعا ولا تتناقض لان ذلك من امارات [illegible] تعالى

الله عن ذلك

ما روي عن عبد الله بن ثعلبة قال خطبنا [رسول الله] في خطبته صاع من بر
عن كل حر وعبد صغير وكبير نصف صاع من بر
اداوها صاعا من تمر او شعير وحديث ابي سعيد كنا نخرج
الفطرة على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم صاعا من

وانما يقع التعارض بينهما والتناقض لجهلنا بالناسخ من المنسوخ فلا
بد من بيان هذه الجملة وهذا

باب المعارضة

وإذا ثبت أن التعارض ليس بأصل كان الأصل في الباب طلب ما يدفع التعارض
وإذا جاء العجز وجب إثبات حكم التعارض وهذا الفصل أربعة أقسام
في الأصل وهو معرفة التعارض لغة وشرطه وركنه وحكمه شرعًا فأما
معنى المعارضة لغة فالممانعة على سبيل المقابلة يقال عرض لي كذا أي
استقبلني بصد ومنع وسميت الموانع عوارض وركن المعارضة تقابل
الحجتين على السواء لا مزية لأحدهما في حكمين متضادين في كل
ما يقوم به وأما الشرط فاتحاد المحل والوقت مع تضاد الحكم
مثل التحليل والتحريم وذلك أن التضاد لا يقع في محلين لجواز اجتماعهما
مثل النكاح يوجب الحل في الزوجة والحرمة في الأم وكذلك في
وقتين لجواز اجتماعهما في محل واحد في وقتين مثل حرمة الخمر بعد حلها
وحكم المعارضة بين آيتين المصير إلى السنة وبين سنتين المصير إلى القياس
وأقوال الصحابة على الترتيب في الحجج إن أمكن لأن الجهل بالناسخ يمنع العمل
بهما وعند العجز يجب تقرير الأصول وإذا ثبت أن الأصل في وقوع المعارضة
الجهل بالناسخ والمنسوخ اختص ذلك بالكتاب والسنة فكان بين آيتين أو قراءتين
في آية أو بين سنتين أو سنة وآية لأن النسخ في ذلك كله سائغ على ما بينا إن شاء الله
تعالى

فأما بين

فأما بين قياسين أو قولي الصحابة فلا لأن القياس لا يصلح ناسخا
وقول الصحابي بناء على رأيه فحل محل القياس أيضا وبيان ذلك أن القياسين
إذا تعارضا لم يسقطا بالتعارض ليجب العمل بالحال بل يعمل المجتهد
بأيهما شاء بشهادة قلبه لأن تعارض النصين كان لجهلنا بالناسخ والجهل
لا يصلح دليلا شرعيا لحكم شرعي وهو الاختيار فأما تعارض القياسين
فلم يقع من قبل الجهل من كل وجه لأن كل وضع الشرع في حق العمل
فأما في الحقيقة فلأن من قبل أن الحق في المجتهدات واحد يصيبه المجتهد
مرة ويخطئ أخرى إلا أنه لما كان ما جعل عليه وجب التحري لاعتبار
شبهة الحقيقة في حق نفس العمل ووجب العمل بشهادة القلب لأنه كذلك عند
الضرورة لاختصاص القلب بنور الفراسة وأما فيما يحتمل النسخ فجهل محض
بلا شبهة ولأن القول بتعارض القياسين يوجب العمل بلا دليل وهو
الحال وتعارض الحجتين من الكتاب والسنة يوجب العمل بدليل وهو العمل بالأصل
الذي يوجبه ومثال ذلك أن المسافر إذا كان معه إناءان في أحدهما ماء
نجس وفي الآخر طاهر وهو لا يدري عمل بالتيمم لأنه طهور مطلق عند العجز
وقد وقع العجز بالتعارض فلم تقع الضرورة فلم يجز العمل بشهادة
القلب ولو كان معه ثوبان نجس وطاهر ولا ثوب معه غيرهما عمل بالتحري
لضرورة الوقوع في العمل بلا دليل وهو الحال وكذلك من اشتبهت عليه
القبلة

ولا دليل معه اصلا عمل بشهادة القلب من غير مجرد اختيار لما قلنا
ان الصواب واحد منهما فلم يسقط الابتلا به ووجب العمل بشهادة قلبه
واذا عمل بذلك لم يجز نقضه الا بدليل فوقه يوجب نقض الاول حتى
لم يجز نقض حكم امضي بالاجتهاد بمثله لان الاول ترجح بالعمل به
ولم ينتقض التحري بالتيقن في القبلة لان اليقين حادث ليس بمنا قض
بمنزلة نص نزل بخلاف الاجتهاد او اجماع انعقد بعد امضا حكم
الاجتهاد على خلافه واما العمل به في المستقبل على خلاف الاول
فنوعان اركان الحكم المطلوب به يحتمل الانتقال وجب العمل به والا فلا
وبيانه ان التحري في القبلة اذا تبدل تحريه عمل به في المستقبل
لان حكم القبلة يحتمل الانتقال من جهة الى جهة الا ترى انه انتقل من
بيت المقدس الى الكعبة وانتقل من عين الكعبة الى جهتها فصار التحري
دليلا على خلاف الاول وكذلك في ساير المجتهدات في المشروعات
القابلة للانتقال والتناسخ واما الذي لا يحتمله فرجل صلى في ثوب على
تحري طهارته حقيقة او تقديرا ثم تحول رايه فصلى في ثوب اخر على
تحري ان هذا طاهر وان الاول نجس لم يجز ما صلى في الثاني الا ان
يتيقن بطهارته لان التحري اوجب الحكم بطهارة الاول ونجاسة الثاني
وهذا وصف لا يحتمل الانتقال من عين الى عين فبطل العمل به ومثال

القسم

القسم الثاني من القسم الرابع سؤر الحمار والبغل لان الدلائل لما تعارضت ولم يصلح
القياس شاهدا لانه لا يصلح لنصب الحكم ابتدا وجب تقرير الاصول فقيل ان
الما عرف طاهرا فلا يصير نجسا بالتعارض فقلنا ان سؤر الحمار طاهر
وهو منصوص عليه في غير موضع وكذلك عرقه ولبن الاتان ولم يزل
الحدث به عند التعارض ووجب ضم التيمم اليه فسمي مشكلا لما قلنا
لا انه يعني به الجهل وكذلك الجواب في الخنثى المشكل وكذلك جوابهم في
المفقود ومثال ما قلنا من الفرق بين ما يحتمل المعارضة وبين ما لا يحتملها
ايضا الطلاق والعتاق في محل مبهم يوجب الاختيار لان وراء الابهام
محلا يحتمل التصرف فصلح الملك فيه دليلا لولاية الاختيار واذا طلق
عينا ثم نسي لم يجز الخيار ما بالجهل واذا عرفت ذكر المعارضة
وشرطها وحكمها انبني عليه كيفية المخلص عن المعارضة على سبيل العدم
من الاصل وذلك خمسة اوجه من قبل الحجة ومن قبل الحكم ومن قبل الحال
ومن قبل الزمان صريحا ومن قبل الزمان دلالة اما من قبل نفس الحجة بان لا
تعتدل الدليلان فلا تقوم المعارضة مثل المحكم يعارضه المجمل او المتشابه
ومثل الكتاب او المشهور من السنة يعارضه خبر الواحد لان ركنها اعتدال
الدليلين وامثلة هذا كثيرة لا تحصى واما الحكم فان التناسخ اذا
اختلف عند التمحيص سقط التعارض مثل قوله تعالى ولكن يواخذكم

بما كسبت قلوبكم والمراد به الغموس وقال لا يواخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن
يواخذكم بما عقدتم الايمان والغموس داخل في هذا اللغو لان المواخذة
المثبتة مطلقة وهي في دار الجزاء والمواخذة المنفية مقيدة بدار
الابتلاء فصلح الجمع وبطل التدافع فلا يصح ان يحمل البعض على
البعض بما ذكر واما الحال فمثل قوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن
بالتخفيف ومعناه انقطاع الدم وبالتشديد قرئ ومعناه الاغتسال
وهما معنيان متضادان ظاهرا لان الحيض لا يجوز ان يمتد الى
الاغتسال مع امتداده الى انقطاع الدم لان امتداد الشي الى
غاية واقتصاره دونها متضادان لكن التعارض يرتفع باختلاف
الحالين بان يحمل الانقطاع على العشرة وهو الانقطاع التام الذي
لا تردد فيه ولا يستقيم التراخي الى الاغتسال لما فيه من بطلان التقدير
ويحمل الاغتسال على ما دون مدة الانقطاع والناقص لان ذلك هو
المفتقر الى الاغتسال فينعدم به التعارض وكذلك قوله وامسحوا برؤسكم
وارجلكم بالخفض والنصب يتعارضان ظاهرا فاذا حملنا النصب على
ظهور القدمين والخفض على حال الاستتار بالخف لم يثبت التعارض
وصح ذلك لان الجلد اقيم مقام بشرة القدم فصار مسحه كمسح القدمين
واما صريح اختلاف الزمان فان كان يعرف التاريخ يسقط التعارض
ويكون

ويكون اخرهما ناسخا وذلك مثل قول ابن مسعود رضي الله عنه في المتوفى عنها
زوجها اذا كانت حاملا انها تعتد بوضع الحمل وقال من شاء باهلته
ان سورة النساء القصرى واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن
نزلت بعد التي في سورة البقرة واراد به قوله والذين يتوفون منكم
الاية وكان ذلك ردا على من قال بابعد الاجلين واما الذي يثبت دلالة
فمثل النصين تعارضا في الحظر والاباحة ان الحاظر يجعل اخرا
دلالة لانا نعلم انهما وجدا في زمانين ولو كان الحاظر اولا كان ناسخا
للمبيح ثم كان المبيح ناسخا له فيتكرر النسخ واذا تقدم المبيح ثم الحاظر
لم يتكرر فكان المتيقن اولى وهذا انما على قول من جعل الاباحة
اصلا ولسنا نقول بذلك واصل الوضع لان البشر لم يتركوا سدى
في شيء من الزمان وانما هذا بناء على زمان الفترة قبل شريعتنا وذلك
مثل ما روي عن النبي عليه السلام انه حرم الضب وروي انه اباحه وحرم
لحوم الحمر الاهلية وروي انه اباحها وكذلك الضبع وما يجري مجرى ذلك
انا نجعل الحاظر ناسخا واختلف مشايخنا فيما اذا تعارض نصان
احدهما مثبت والاخر ناف مبقي على الامر الاول فقال الكرخي رحمه الله
المثبت اولى وقال عيسى بن ابان رحمه الله يتعارضان وقد اختلف عمل
اصحابنا المتقدمين في هذا الباب فقد روي ان بريرة اعتقت

وزوجها حر وهذا مثبت وروي انها اعتقت وزوجها عبد وهذا
ناف مبقي على الامر الاول واصحابنا اخذوا بالمثبت وروي ان
النبي عليه السلام تزوج ميمونة وهو حلال بسرف وروي انه تزوجها وهو محرم
واتفقت الروايات ان النكاح لم يكن في الحل الاصلي انما اختلف
في الحل المعترض على الاحرام فجعل اصحابنا العمل بالنافي اولى
من العمل بالمثبت وروي ان النبي عليه السلام رد ابنته زينب على زوجها بنكاح
جديد وروي انه ردها بالنكاح الاول واصحابنا عملوا فيه بالمثبت
وقالوا في كتاب الاستحسان في طعام او شراب اخبر رجل بحرمته والآخر
بحله او طهارة الماء ونجاسته واستوى الخبران عند السامع ان
الطهارة اولى ولم يعملوا بالمثبت وقالوا في الجرح والتعديل اذا
تعارضا ان الجرح اولى وهو المثبت فلما اختلف عملهم لم يكن
بد من اصل جامع وذلك ان نقول ان النفي لا يخلو من اوجه اما ان يكون
مما يعرف بدليله او لا يعرف بدليله او يشتبه حاله فان كان من جنس
ما يعرف بدليله كان مثل الاثبات وذلك مثل ما قال محمد في السير الكبير
رجل ادعت عليه امرأته انها سمعته يقول المسيح ابن الله فقال
الزوج انما قلت المسيح ابن الله قول النصارى او قالت النصارى
المسيح ابن الله لكنها لم تسمع الزيادة فالقول قوله فان شهد شاهدان

انا

انا سمعناه يقول المسيح ابن الله ولم نسمع منه غير ذلك ولا ندري اقال غير ذلك
ام لا لم تقبل الشهادة وكان القول قوله ايضا وان قال الشاهدان
نشهد انه قال ذلك ولم يقل غير ذلك قبلت الشهادة ووقعت الحرمة
وكذلك في الطلاق اذا ادعى الزوج الاستثناء فقد قبلت الشهادة
على محض النفي لان هذا نفي طريق العلم به ظاهر وذلك لان كلام المتكلم
انما يسمع عيانا فيحيط العلم بانه زاد عليه شيئا او لم يزد لان ما لا
يسمع عيانا فليس بكلام لكنه ذكرته واذا وضح طريق العلم به
وظهر صار مثل الاثبات واما ما لا طريق لاحاطة العلم به فانه
لا تقبل عليه خبر المخبر في مقابلة الاثبات مثل التزكية لان الداعي الى
التزكية في الحقيقة هو ان لم يقف له على ما يجرح عدالته
وقلما يوقف من حال البشر على امر فوقه في التزكية والجرح يعتمد
الحقيقة فصار اولى وان كان امرا يشتبه فيجوز ان يعرف بدليله و
يحتمل ان يعتمد المخبر فيه ظاهر الحال وجب السؤال والتامل في حال المخبر
فان تبين انه بنى على ظاهر الحال لم يقبل خبره لانه اعتمد ما ليس بحجة
وما شاركه فيه السامع واذا اخبر عن دليل المعرفة حتى وقف عليه
كان مثل المثبت المعارض فخرج من هذا نكاح ميمونة من القسم الذي
يعرف بدليله لان مقام الاحرام يدل عليه هو الظاهر من المحرم

فصار مثل الاثبات في المعرفة فوقعت المعارضة فوجب المصير الى ما هو من
اسباب الترجيح في الرواة دون ما يسقط به التعارض في نفس الحجة وهو ان
يجعل رواية من اختص بالضبط والاتقان اولى وهو رواية ابن عباس رضي الله عنه
انه تزوجها وهو محرم لانه فسر القصة فصار اولى من رواية يزيد بن الاصم رضي الله عنه
لانه لا يعدله في الضبط والاتقان وحديث بريرة وزينب من القسم الذي
لا يعرف الا بناء على ظاهر الحال فصار الاثبات اولى وفي مسئلة الماء والطعام
والشراب من جنس ما يعرف بدليله لان طهارة الماء مما يستقصى المعرفة
في العلم به مثل النجاسة وكذلك الطعام والشراب واللحم ولما استويا وجب
الترجيح بالاصل لانه لا يصلح علة فصار مرجحا ومن الناس من رجح
بفضل عدد الرواة واستدل بما قال محمد رحمه الله في مسائل الماء والطعام
والشراب ان قول الاثنين اولى لان القلب يشهد لذلك مزية في الصدق
الا ان هذا خلاف السلف فانهم لم يرجحوا بزيادة العدد وكذلك لا يرجح
الترجيح بالذكورة والحرية في باب رواية الاخبار ولكنهم لا يسلمون
هذا الا في الافراد فاما في العدد فان خبر الحرين اولى وكذلك رواية
الرجلين كما في مسئلة الماء الا ان هذا متروك باجماع السلف
وهذه الجملة تحتمل البيان فوجب الحاقه بها وهذا

باب البيان

البيان في كلام العرب عبارة

عن الاظهار

عن الاظهار وقد يستعمل في الظهور قال الله تعالى هذا بيان
للناس وقال ثم ان علينا بيانه والمراد بهذا كله الاظهار والفصل
وقد يستعمل هذا مجازا او غير مجاز والمراد به في هذا الباب عندنا
الاظهار دون الظهور ومنه قول النبي عليه السلام ان من البيان لسحرا اي
والبيان على اوجه بيان تقرير وبيان تفسير وبيان تغيير
وبيان تبديل وبيان ضرورة فهي خمسة اقسام واما بيان التقرير
فتفسيره ان كل حقيقة تحتمل المجاز او عام يحتمل الخصوص اذا الحق به
ما قطع الاحتمال كان بيان تقرير وذلك مثل قول الله تعالى فسجد الملائكة
كلهم اجمعون لان اسم الجمع كان عاما يحتمل الخصوص فقرره بذكر الكل
ومثله ولا طائر يطير بجناحيه وذلك مثل ان يقول الرجل لامرأته انت
طالق وقال عنيت به الطلاق من النكاح او قال لعبده انت حر وقال
عنيت به العتق عن الرق والملك فهذا البيان يصح موصولا ومفصولا
لما قلنا انه مقرر واما بيان التفسير فبيان المشترك والمجمل مثل قوله
تعالى اقيموا الصلوة واتوا الزكوة والسارق والسارقة ونحو ذلك
ثم لحقه البيان بالسنة وذلك مثل قول الرجل لامرأته انت باين اذا قال
عنيت به الطلاق صح وكذلك في سائر الكنايات ولفلان علي
الف درهم وفي البلد نقود مختلفة فان بيانه بيان تفسير ويصح هذا

موصولا او مفصولا هذا مذهب واضح لاصحابنا حتى جعلوا البيان
في الكنايات كلها مقبولا وان فصل قال الله تعالى ثم ان علينا بيانه
وثم للتراخي وهذا لان الخطاب بالمجمل صحيح لعقد القلب على حقية
المراد به على انتظار البيان الا يرى ان ابتلاء القلب بالمتشابه للعزم
على حقية المراد به صحيح في الكتاب والسنة من غير انتظار البيان فهذا
اولى واذا صح الابتلاء به حسن القول بالتراخي واختلفوا في خصوص
العموم فقال اصحابنا لا يقع الخصوص متراخيا وقال الشافعي يجوز متصلا
ومتراخيا وقد قال علماؤنا فيمن اوصى بهذا الخاتم لفلان وبفصه لفلان
غيره موصولا ان الثاني يكون خصوصا للاول يكون الفص للثاني واذا
فصل لم يكن خصوصا بل صار معارضا فيكون الفص بينهما وهذا
فرع لما مر ان العموم عندنا مثل الخصوص في ايجاب الحكم قطعا ولو احتمل
الخصوص متراخيا لما اوجب الحكم قطعا مثل العام الذي لحقه
الخصوص وعنده هما سواء لا يوجب واحد منهما الحكم قطعا بخلاف
الخصوص على ما مر وليس هذا اختلافا في حكم البيان بل ما كان
بيانا محضا صح القول فيه بالتراخي لان البيان المحض من شرطه محل
موصوف بالاجمال والاشتراك ولا يجب العمل مع الاجمال والاشتراك
فيحسن القول بتراخي البيان ليكون الابتلاء بالعقد مرة وبالعمل مع
ذلك اخرى

وهذا مجمع

وهذا مجمع عليه فاما ما ليس ببيان خالص لكنه تغيير او تبديل لم يحتمل القول
بالتراخي بحكم الاجماع على ما نذكر ان شاء الله تعالى وانما الاختلاف ان خصوص
دليل العموم بيان او تغيير فعندنا هو تغيير من القطع الى الاحتمال فيتقيد بالوصل
مثل الشرط والاستثناء وعنده ليس بتغيير لما قلنا بل هو تقرير فيصح موصولا
ومفصولا الا ترى انه بني على اصله في الايجاب وقد استدل في هذا الباب
بنصوص احتجنا الى بيان تاويلها منها ان بيان بقرة بني اسرائيل وقع
متراخيا وهذا عندنا تقييد للمطلق وزيادة على النص فكان نسخا
فيصح متراخيا على ما نبين ان شاء الله تعالى واحتج بقوله في قصة نوح
عليه السلام فاسلك فيها من كل زوجين اثنين واهلك ان هذا عام لحقه خصوص
متراخ بقوله انه ليس من اهلك والجواب ان البيان كان متصلا به بقوله
واهلك الا من سبق عليه القول وذلك هو ما سبق من وعد اهلاك الكفار
وكان ابنه منهم ولان الاهل لم يكن متناولا للابن لان اهل الرسل من تبعهم
وامن بهم فيكون اهل ديانة لا اهل نسب الا ان نوحا عليه السلام فيما حكى
عنه لما رأى من اهل بيته كان دعاه الى الايمان فلما انزل الله تعالى الاية
الكبرى حسن ظنه به واستحق دعاه وبنى عليه سؤاله فلما وضح
امره اعرض عنه وسأل العذاب وهذا سائغ في معاملات الرسل عليهم السلام
بناء على العلم الظاهر الى ان ينزل الوحي كما قال تعالى وما كان استغفار

ابرهيم لابيه الا عن موعدة وعدها اياه فلما تبين له انه عدو لله تبرا منه
واحتج بقوله تعالى انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم ثم خص منهم الخصوص
بقوله ان الذين سبقت لهم منا الحسنى متراخيا عن الاول وهذا الاستدلال
باطل عندنا لان صيغة الاية لم يكن متناولا لعيسى والملائكة عليهم السلام لان ما
لذوات غير العقلاء لكنهم كانوا متعنتين فزاد في البيان اعراضا عن
تعنتهم واحتج بقوله انا مهلكوا اهل هذه القرية وهذا عام خص
منه آل لوط متراخيا وهذا ايضا غير صحيح لان البيان كان متصلا
به اما في هذه الاية فلانه قال ان اهلها كانوا ظالمين فعلم من حيث التعليل
لوط على خروج من البين لانه ما كان ظالما وذكر استثناء واضحا وقال
في غير هذه الاية الا آل لوط انا لمنجوهم اجمعين الا امرأته غير ان ابراهيم
اراد الاكرام للوط عليهما السلام بخصوص وعد النجاة او خوفا من ان
يكون العذاب عاما وذلك مثل قوله تعالى رب ارني كيف تحيي الموتى واحتج
بقوله ولذي القربى انه خص منه بعض قرابة النبي عليه السلام بحديث ابن عباس
في قصة عثمان وجبير بن مطعم وهذا عندنا من قبيل بيان المجمل لان القربى
مجمل فكان الحديث بيانا له ان المراد به قربى النصرة لا قربى القرابة و
احتماله ان القربى تناول غير النسب دينا ولوجوه من النسب مختلفة

باب بيان التغيير

بيان التغيير نوعان التعليق بالشرط

والاستثناء وانما

والاستثناء وانما يصح ذلك موصولا ولا يصح مفصولا على هذا اجمع الفقهاء
وانما سميناه بهذا الاسم اشارة الى اثر كل واحد منهما وذلك ان قول
القائل انت حر لعبده علة للعتق بمنزلة وضع الشيء في محل يقر فيه
فاذا حال الشرط بينه وبين محله يتعلق به بطل ان يكون ايقاعا لان
الشيء الواحد لا يكون مستقرا في محله ومعلقا مع ذلك فصار الشرط
مغيرا له من هذا الوجه ولكنه بيان مع ذلك لان من البيان ما يظهر
ابتداء وجوده فاما التغيير بعد الوجود فنسخ وليس ببيان ولما كان
التعليق بالشرط ابتداء وقوعه غير موجب للحال والكلام كان محتملة
شرعا لان الكلام بالعلة ولا حكم لها جائز شرعا مثل البيع بالخيار وغيره
سمي هذا بيانا فاشتمل على هذين الوصفين فسمي بيان تغيير وكذلك
الاستثناء مغير للكلام لان قول القائل لفلان علي الف درهم اسم
علم لذلك العدد لا يحتمل غيره فاذا قال الا خمسمائة كان تغييرا للبعض
الا ترى ان التعليق بالشرط والاستثناء لو صح كل واحد منهما متراخيا لكان
كان ناسخا لكنه اذا اتصل منع بعض التكلم لا ان رفع بعد الوجود
فكان بيانا فسمي بيان تغيير ومنزلة الاستثناء مثل منزلة التعليق بالشرط لان
الاستثناء يمنع انعقاد التكلم الحاضر في بعض الجملة اصلا والتعليق يمنع
الانعقاد لاحد الحكمين اصلا وهو الايجاب ويبقى الثاني وهو الاحتمال

فلذلك كان اسم قسم واحد وكانا من باب التغيير دون التبديل واختلفوا في
كيفية عمل الاستثناء كل واحد منهما فقال اصحابنا الاستثناء يمنع التكلم
بحكمه بقدر المستثنى فيجعل تكلما بالباقي بعده وقال الشافعي ان
الاستثناء يمنع الحكم بطريق المعارضة بمنزلة دليل الخصوص كما في
التعليق على ما سبق وقد دل على هذا الاصل مسائلهم فصار عندنا
تقدير قول الرجل لفلان على الف درهم الا مائة لفلان على تسعمائة وعنده
الا مائة فانها ليست علي وبيان ذلك انه جعل قوله تعالى الا الذين تابوا بمعنى
الا الذين تابوا فلا تجلدوهم واقبلوا شهادتهم واولئك هم الصالحون
غير فاسقين وكذلك في قول النبي عليه السلام لا تبيعوا الطعام بالطعام الا
سواء بسواء معناه بيعوا سواء بسواء فبقي صدر الكلام عاما في القليل
والكثير لان الاستثناء عارضه في الكيل خاصة وخصوص دليل المعارضة
لا يتعدى مثل دليل الخصوص في العام وذلك مثل قوله الا ان يعفون او
يعفو الذي بيده عقدة النكاح هذا دليل معارض لبعض الصدر وهو
في حق من يصح منه العفو فبقي فيما لا معارضة فيه وقال في رجل قال لفلان
على الف درهم الا ثوبا انه يسقط من الالف قدر قيمته لان دليل المعارضة
يجب العمل به على قدر الامكان وذلك ممكن في القيمة واحتج في المسألة بالاجماع
ودلالة وبالدليل المعقول اما الاول فان اهل اللغة اجمعوا على ان

الاستثناء من

الاستثناء من الاثبات نفي ومن النفي اثبات وهذا اجماع على ان الاستثناء
حكما وضع لمعارض به حكم المستثنى منه واما الثاني فلان كلمة التوحيد
لا اله الا الله وهي كلمة وضعت للتوحيد ومعناه النفي والاثبات ولو كان
تكلما بالباقي لكان نفيا لغير الله لا اثباتا له فيصح لما كانت كلمة التوحيد لان معناها
الا الله فانه اله وكذلك لا عالم الا زيد يكون اقرارا بانه عالم واما الثالث فانا نجد
الاستثناء لا يرفع التكلم بقدره من صدر الكلام فاذا بقي التكلم صيغة
بقي حكمه فلا سبيل الى رفع التكلم بل يحمل المعارضة بحكمه فامتناع الحكم
مع قيام التكلم سائغ فاما انعدام التكلم مع وجوده فمما لا يعقل واحتج
اصحابنا بالنص والاجماع والدليل المعقول ايضا اما النص فقوله تعالى
فلبث فيهم الف سنة الا خمسين عاما وسقوط الحكم بطريق المعارضة في الاخبار
لا يكون لان في الاخبار نفيا التكلم بحكمه في الخبر لا يحتمل الامتناع بمانع واما
الاجماع فلان اهل اللغة قالوا ان الاستثناء استخراج وتكلم
بالباقي بعد الثنيا واذا ثبت الوجهان وجب الجمع بينهما فقلنا انه استخراج
وتكلم بالباقي بوضعه واثبات ونفي باشارته على ما سبق ان شاء الله تعالى واما
الدليل المعقول فوجوه احدها ان ما يمنع الحكم بطريق المعارضة يستوي
فيه البعض والكل كالنسخ والثاني ان دليل المعارضة ما يستقل بنفسه مثل دليل
الخصوص والاستثناء لا يستقل بنفسه وانما يتم بما قبله فلم يصلح معارضا

لكنه لما كان لا يجوز للحكم ببعض الجملة حتى تتم كما لا يجوز الحكم ببعض الكلمة حتى
ينتهي احتمل وتوقف أول الكلام على آخره حتى تبين بآخره المراد بأوله وهذا
لإبطال طريقة مذهب الخصم والثالث لتصحيح ما قلنا وبيان ذلك وهو
أن وجود التكلم ولا حكم له أصلاً ولا انعقاد له بحكمه أصلاً سائغ
مثل الإقساع بالمعارض بالإجماع مثل طلاق الصبي وإعتاقه وأما
الثالث في الترجيح وبيانه أن الاستثناء متى جعل معارضاً في الحكم
بقي التكلم بحكمه في صدر الكلام ثم لا يبقى من الحكم إلا بعضه وذلك لا يصلح
حكماً لكل التكلم بصدره ألا ترى أن الألف اسم علم له لا يقع على غيره ولا
يحتمله بمجاز أن يسمى تسعمائة ألفاً بخلاف دليل الخصوص لأنه إذا
عارض العموم في بعض نفي الحكم المطلوب ورد دليل الخصوص ثابتاً
بذلك الاسم بعينه صالحاً أن يثبت به كاسم المشرك إذا خص نوع منه
كان الاسم واقعاً على الباقي بلا خلل ولهذا قلنا أن العام إذا كان
كلمة فرد أو اسم جنس صح الخصوص إلى أن يتناهى بالفرد وإذا كانت
صيغة جمع انتهى الخصوص إلى الثلاثة لا غير فلذلك بطل أن يكون معارضاً
بجعل تكلماً بالباقي بحقيقته وصيغته وكان طريقاً في اللغة يطول مرة و
يقصر أخرى وجعل للإيجاب والنفي بإشارته وبيانه أن الاستثناء
بمنزلة الغاية للمستثنى منه ألا ترى أن الأول ينتهي به وهذا لأن الاستثناء كله خل

على نفي

على نفي وإثبات والإثبات بالعدم ينتهي والعدم بالوجود ينتهي وإذا
كان الوجود غاية للأول أو العدم غاية لم يكن بد من إثبات الغاية
ليتناهى الأول وهذا ثابت لغة فكان مثل صدر الكلام إلا أن الأول ثابت
قصداً وهذا لا فكان إشارة ولذلك أخبر في التوحيد لا إله إلا الله
ليكون الإثبات إشارة والنفي قصداً لأن الأصل في التوحيد تصديق القلب
فأخبر في البيان الإشارة إليه والاستثناء نوعان متصل ومنقطع
أما المتصل فهو الأصل وتفسيره ما ذكرنا وأما المنقطع فما لا يصح استخراجه
من الأول لأن الصدر لم يتناوله فجعل مبتدأ مجازاً قال الله تعالى فإنهم عدو
لي إلا رب العالمين الذي خلقني أي لكن رب العالمين وكذلك لا يسمعون فيها
لغواً إلا سلاماً وقوله تعالى إلا الذين تابوا استثناء منقطع لأن التائبين
غير داخلين في صدر الكلام فكان معناه إلا أن يتوبوا أو يحمل الصدر
على عموم الأحوال بدلالة الثنيا فكأنه قال أولئك هم الفاسقون في كل
حال إلا حال التوبة وكذلك قوله إلا أن يعفون استثناء حال وكذلك
إلا سواء بسواء استثناء حال فيكون الصدر عاماً في الأحوال وذلك لا يصلح
إلا في المقدر واتفق أصحابنا في قول الرجل لفلان علي ألف درهم إلا ثوباً
أن هذا استثناء منقطع لأن استخراجه لا يصح فجعل نفياً مبتدأ ونفيه لا يؤثر في
الألف وأما إذا استثنى المقدر من خلاف جنسه فقد قال أبو حنيفة وأبو يوسف
رحمهما الله

موصولا وقال محمد ليس بصحيح لما قلنا من الاصل وجعل الاستثناء باطلا
فلم ينقص من الالف شيئا وقال ابو حنيفة وابو يوسف المقدرات جنس واحد
في المعنى لانها تصلح ثمنا ولكن الصور مختلفة فصح الاستثناء في المعنى وقد
قلنا ان الاستثناء تكلم بالباقي معنى لا صورة فاذا صح الاستخراج
من طريق المعنى بقي المعنى في القدر المستثنى تسمية الدراهم بلا معنى و
ذلك هو معنى حقيقة الاستثناء فلذلك بطل قليله من الاول بخلاف
ليس بمقدر من الاموال لان المعنى مختلف فلم يصح استخراجه وعلى هذا
الاصل قلنا فيمن قال لفلان علي الف درهم وديعة انه يصح موصولا
لانه بيان مغير لان الدراهم تصلح ان يكون عليه حفظها الا انه تغيير
للحقيقة فيصح موصولا وكذلك لو قال اسلمت اليك عشرة دراهم في
كذا لكني لم اقبضها او اسلفتني او اقرضتني او اعطيتني ففي هذا
كله يصدق بشرط الوصل استحسانا لان حقيقة هذه العبارات
للتسليم وقد يحتمل العقد فصار النقل الى العقد بيانا مغيرا واذا
قال دفعت الى عشرة دراهم او نقدتني لكني لم اقبض فكذلك عند محمد
لان النقد والدفع بمعنى الاعطاء فيجوز ان يستعار للعقد ايضا
وقال ابو يوسف لا يصدق لانهما اسمان مختصان للتسليم والفعل فاما
الاعطاء فهبة فصلح ان يستعار للعقد واذا اقر بالدراهم قرضا او
ثمن مبيع

وقال في زيوف صح عندهما موصولا لان الدراهم نوعان جياد وزيوف
الا ان الجياد غالبة فصار الاخر كالمجاز فصح التعيير انه موصولا وقال
ابو حنيفة رحمه الله لا يصدق وان وصل لان الزيافة عارضة وعيب فلا يحتمله
مطلق الاسم بل يكون رجوعا كدعوى الاجل في الدين ودعوى الخيار
في البيع واذا قال لفلان علي الف درهم من ثمن جارية باعنيها لكني
لم اقبضها لم يصدق عند ابي حنيفة رحمه الله اذا كذبه المقر له في قوله
لم اقبضها وصدقه في الجهة او كذبه في الجهة وادعى المال وقالا
ان صدقه في الجهة صدق وان فصل لانه اذا صدقه فيها ثبت البيع و
فيقبل قول المشتري انه لم يقبض وعلى المدعي البينة وان كذبه فيها صدق
اذا وصل لان هذا بيان مغير من قبل ان الاصل في البيع وجوب المطالبة
بالثمن وقد يجب الثمن غير مطالب به بان يكون المبيع غير مقبوض فصار
قوله غير اني لم اقبضها مغيرا للاصل ولما كان كون المبيع غير مقبوض
احد محتمليه لا من العوارض كان بيانا مغيرا فصح موصولا ولابي حنيفة
ان هذا رجوع وليس ببيان لان وجوب الثمن مقابلا بمبيع لا يعرف اثره
دلالة قبضه والثابت بالدلالة مثل الثابت بالصريح فاذا رجع لم يصح
وهذا فصل يطول شرحه وعلى هذا الاصل ايداع الصبي الذي
يعقل قال ابو يوسف هو من باب الاستثناء لان ايجاب اليد والتسليط
نوعان

استحفاظا

في الصبي

للاستحفاظ وغيره فاذا نص على الايداع كان مستثنى والاستثناء
من المتكلم تصرف على نفسه فلا يبطل بعدم الولاية بل لا يثبت الا الاستحفاظ
ثم لا يتعدى الاستحفاظ لعدم الولاية فيصير كالمعدوم وقال ابو حنيفة ومحمد
رحمهما الله ليس هذا من باب الاستثناء لان التسليط فعل يوجد من المسلط
فلا يصح استثناء ما وراء الاستحفاظ منه والفعل مطلق لا عام و
المستثنى من خلاف جنسه فيصير ذلك من باب المعارضة فلا بد من صحته
شرعا ليعارض فلم يوجد وصار هذا اصل قول الشافعي في الاستثناء
وعلى هذا الاصل قال اصحابنا لو كان الشريكين في عبد قال لآخر
بعت منك هذا العبد بالف درهم الا نصفه ان البيع يقع على النصف
بالالف ولو قال على ان لي نصفه يقع على النصف بخمسمائة لان الاستثناء
تكلم بالباقي وانما دخل في البيع لا في الثمن فصار المبيع نصفا وبقي كل
الثمن وقوله على ان لي نصفه شرط معارض لصدر الكلام فيكون موجبه
ان يعارض هذا الايجاب الاول فيصير العقد واقعا للبائع والمشتري
فيصير بايعا من نفسه ومن المشتري والبيع من نفسه صحيح بحكمه اذا افاد و
الاول فايدة حكم التقييم فيصير داخلا ثم خارجا فيخرج بقسطه
من الثمن مثل من اشترى عبدين بالف درهم احدهما ملك المشتري ان الثمن
يقسم عليهما الا ترى ان شرى مال المضاربة يصح مباشرة رب المال وعلى

وصار الاستثناء تكلما بالباقي

اذا اشترى رب المال مال المضاربة او كان لا ينقسم لانه مفيد

هذا

هذا الاصل رجل وكل وكيلا بالخصومة على ان لا يقر عليه او غير جايز
الاقرار بطل هذا الشرط عند ابي يوسف لان على قوله الاقرار يصير مملوكا
للوكيل لقيامه مقام الموكل لانه من الخصومة حتى لا يختص بمجلس
الخصومة فيصير ثابتا بالوكالة حكما مقصودا فلا يصح استثناؤه
ولا ابطاله بالمعارضة لانتقاض الوكالة وقال محمد استثناؤه جايز
وللخصم ان لا يقبل هذا الوكيل لان الخصومة تناولت الاقرار عملا
بمجازها على ما عرف وانقلب المجاز ههنا بالديانة حقيقة
وصار الحقيقة كالمجاز فاذا استثنى الاقرار وقيد التوكيل كان
بيانا مغيرا فصح موصولا وعلى هذا الجواب لا يصح مفصولا الا
ان يجعله اصلا ولانه عمل بحقيقة اللغة فصح ولم يكن استثناء
وعلى هذا يصح مفصولا وهذا اختيار الخصاف واختلف في استثناء
الانكار والاصح انه على الاختلاف على الطريق الاول لمحمد رحمه الله

باب بيان الضرورة

وهذا نوع من البيان يقع بما لم
يوضع له وهذا على اربعة اوجه نوع منه ما هو في حكم المنطوق
ونوع منه ما ثبت بدلالة حال المتكلم ونوع منه ما ثبت ضرورة الدفع
ونوع منه ثبت بضرورة الكلام اما النوع الاول فمثل قول الله تعالى
وورثه ابواه فلامه الثلث صدر الكلام اوجب الشركة ثم تخصيص الام
بالثلث

دل على ان الاب يستحق الباقي فصار بيانا بصدر الكلام لا بمحض السكوت
ونظير ذلك قول علمائنا في المضاربة ان بيان نصيب المضارب والسكوت عن
نصيب رب المال صحيح للاستغناء عن البيان وبيان نصيب رب المال والسكوت
عن نصيب المضارب صحيح استحسانا على انه بيان بالشركة الثابتة بصدر
الكلام وعلى هذا حكم المزارعة ايضا وعلى هذا اذا اوصى رجل
لفلان وفلان بالف درهم لفلان منهما اربعمائة كان بيانا ان الستمائة
للباقي وكذلك اذا اوصى لهما بثلث ماله لفلان منه كذا واما النوع
الثاني فمثل السكوت من صاحب الشرع عند امر يعاينه عن التغيير
يدل على الحقية ويدل في موضع الحاجة الى البيان على البيان مثل سكوت
الصحابة عن تقويم منفعة البدن في ولد المغرور وما اشبه ذلك وسكوت
البكر في النكاح جعل بيانا لحالها التي توجب ذلك وهي الحياء والنكول
جعل بيانا لحال في الناكل وهو امتناعه عن اداء ما لزمه مع القدرة
عليه وهو اليمين وقلنا في امة ولدت ثلثة اولاد في بطون مختلفة انه اذا
ادعى الاكبر منهم كان نفيا للباقين لحالهم وهو لزوم الاقرار لو كانوا منه
واما الثالث فمثل المولى يسكت حين يرى عبده يبيع ويشتري فيجعل
اذنا دفعا للغرور عن الناس وكذلك سكوت الشفيع جعل ردا لهذا
المعنى واما الرابع فمثل قول علمائنا في من قال لفلان علي مائة ودينار

النكول التاخر يقال نكل عن القرن اذا تاخر وخاف والقرن اسم كل واحد من المتقاتلين المبارزين من الصف

اومائة

اومائة ودرهم ان العطف جعل بيانا للاول وجعل جنس المعطوف
وكذلك لفلان علي مائة وقفيز حنطة وقال الشافعي القول قوله في المائة
لانها مجملة فاليه بيانها والعطف لا يصلح بيانا لانه لم يوضع له كما اذا
قال مائة وثوب ومائة وشاة ومائة وعبد ووجه قولنا ان هذا جعل
بيانا عادة ودلالة اما العادة فلان حذف المعطوف عليه العدد متعارف
من قرة كثرة العدد وطول الكلام بقول الرجل بعت منك هذا بمائة وعشرة
دراهم وبمائة وعشرين درهما ومائة ودرهم ودرهمين على السواء وليس
كذلك حكم ما هو غير مقدر لانه لا يثبت دينا في الذمة ثبوت الاول واما الدلالة
فلان المعطوف مع المعطوف عليه بمنزلة شيء واحد كالمضاف مع المضاف
والمضاف اليه للتعريف فاذا صلح العطف للتعريف صح الحذف في المضاف
اليه بدلالة العطف والعطف اذا كان من المقدرات صلح للتعريف
دليلا على المضاف اليه واذا لم يكن مقدرا مثل الثوب والفرس لم يصلح
للتعريف فلم يصلح دليلا على المحذوف واتفقوا في قول الرجل لفلان
علي احد وعشرون درهما ان ذلك كله دراهم لان العشرين مع الاحاد
معدود مجهول فصح التعريف بالدرهم وكذلك اذا قال احد وعشرون
شاة او ثوبا واجمعوا في قوله لفلان علي مائة وثلثة دراهم فصاعدا
ان المائة من الدراهم لان الجملتين جميعا اضيفتا الى الدراهم فصار بيانا

مابه درهم ماسواها

وكذلك اذا قال له على مائة وثلاثة اثواب وثلاث شياه وقد قال ابو يوسف رحمه الله
في قوله لفلان على مائة وثوب او مائة وشاة انه يجعل بيانا لان العطف
دليل الاتحاد مثل الاضافة بكل جملة تحتمل التقسيم فانها تحتمل الاتحاد
ولذلك جعل بيانا بخلاف قوله مائة وعبد

باب بيان التبديل وهو النسخ

الكلام في هذا الباب في تفسير النسخ ومحله وشرطه والناسخ والمنسوخ
اما النسخ فانه في اللغة عبارة عن التبديل قال الله تعالى واذا بدلنا اية مكان
اية والله اعلم بما ينزل فسمي النسخ تبديلا ومعنى التبديل ان يزول شئ
فيخلفه غيره يقال نسخت الشمس الظل لانها تخلفه شيا فشيا هذا اصل
هذه الكلمة وحقيقتها حتى صارت تشبه الابطال من حيث كان وجودا
يخلف الزوال وهو في حق صاحب الشرع بيان محض لمدة الحكم المطلق
الذي كان معلوما عند الله الا انه اطلقه فصار ظاهره البقا في
حق البشر فكان تبديله في حقنا بيانا محضا في حق صاحب الشرع
وهو كالقتل بيان محض للاجل لانه ميت باجله بلا شبهة في حق صاحب الشرع
وفي حق القاتل تغيير وتبديل والنسخ في احكام الشرع جائز صحيح عند
المسلمين اجمع وقالت اليهود بفساده وهم في ذلك فريقان قال
احدهما انه باطل عقلا وقال بعضهم هو باطل سمعا وتوقيفا
وقد انكر بعض المسلمين لكنه لا يتصور هذا القول من مسلم مع صحة عقد
الاسلام

... ذلك مخصوص ... التناسل وهو محرم في شرايع موسى ع

اما من رده توقيفا فقد احتج بان موسى عم قال القوم تمسكوا بالسبت مادامت السموات والارض وان ذلك في مكتوب في التوريه وانه بلغهم بما هو من طريق العلم عن موسى عم ان لا نسخ لشريعته واحتج اصحاب العقود الاخر ان الامر يدل على حسن المامور به والنهي يدل على قبحه والنسخ يدل على ضده وفي ذلك ما يوجب البدآء والجهل بعواقب الامور ودليلنا على جوازه ووجوده سمعا وتوقيفا ان اهل الاسلام انكروا استحلال الاخوات في شريعة ادم عليه السلم واستحلال الجزء لادم وهي حوا التي خلقت منه وان ذلك نسخ بغيره من الشرايع والدليل المعقول ان النسخ مو ساد بيان مدة الحكم للعباد وقد كان ذلك غيبا عنهم وبيانه انا انما نجوز النسخ في حكم مطلق عن ذكر الوقت يحتمل ان يكون موقتا ويحتمل البقاء والعدم على السوآء لان النسخ انما يكون في حيوة النبي صلعم والامر المطلق في حيوته للايجاب لا للبقا بل البقا باستصحاب الحال على احتمال العدم بدليله لا ان البقا بدليل يوجبه لان الامر لم يتناول البقا اصلا فلم يكن دليل النسخ متعرضا لحكم الدليل الاول بوجه الا ظاهرا بل كان بيانا للمدة التي هي غيب عنا وهو الحكم البالغه بلا شبهة بمنزلة الاحيا والايجاد ان حكمه الحيوة والوجود لا البقا بل البقا لعدم اسباب الفنا بابقا هو غير الايجاد وله اجل معلوم عند الله تعالى فكان الافنا والاماتة بيانا محضا فهذا مثله هذا حكم بقا الشرع في زمان يموت الممات لانا لو قلنا بموت الموت ثم بزوال الحيوة يلزم اجتماع النقيضين ولو قلنا بزوال الحيوة ثم بموت الموت يلزم خلو المحل عن احد النقيضين فكذا الناسخ مع المنسوخ

ويخرج من هذا جواب سؤال الامر يقتضي الحسن في المامور فلا يجوز النسخ

وليس ذلك الا منفعة العباد عاجلا او اجلا ثم قد يكون المنفعة في اثبات شيء وقت وفي نفيه وقت اخر كما كان الصوم في النهار الى غروب الشمس او طلوع النجم كما هو مذهبهم ونفي الصوم بعد ذلك

قوله باب محل النسخ الاصل في هذا ان الافعال الصادره عن قصد في العقل على ثلثة اقسام منها ما لا يجوز عليه التغيير والتبديل كتوحيد الله وتصديق رسله وشكر المنعم واحسان المحسنات في العقول ومنها ما هو محظور لا يجوز انقلابه عن حال نحو كفران النعم والكذب وتكذيب رسل الله وارتكاب المقبحات في العقول والثالث ان تجري في حكم العقل على شاكلة لا يجري عليها التغيير ولا يتعين فيها احد الامرين فيهما على الاخر العقول لان العقل يحسن الله فما حسن منه فهو حسن وما قبحه منه فهو قبيح والسمع يحسنه الله ايضا وغير جائز ان يتضاد حجج الله تعالى اصول رازي

قوله باب بيان الشرط وقال المعتزلة انه شرط وهذا الاختلاف يرجع الى اصل وهو ان عند المعتزلة اذا امر فقد اراد الفعل من المامور وعندنا ان كان في علمه انه يفعل اراد وان كان في علمه انه لا يفعل لم يرد منه الفعل فكان عندهم المقصود من الامر الفعل وعندنا ليس المقصود هو الفعل بعينه حتما بل يجوز ان يكون مقصودا ويجوز ان لا يكون

في حيوة النبي عليه السلام فاذا قبض الرسول عليه السلام من غير نسخ صار البقا
من بعد ثابتا بدليل موجب فصار تقيينا لا يحتمل النسخ بحال فاذا غاب
الحي يثبت حيوته لعدم الدليل على موته وكذلك المشروع المطلق في
حيوة الرسول عليه السلام فاما دعويهم التوقف فباطل عندنا لانه ثبت
عندنا تحريف كتابهم فلم يبق حجة

باب محل النسخ

محل النسخ حكم يحتمل بيان المدة والوقت وذلك بوصفين احدهما ان يكون
في نفسه محتملا للوجود والعدم فاذا كان بخلافه لم يحتمل النسخ والثاني ان
لا يكون ملحقا به ما ينافي المدة والوقت اما الاول فبيانه ان الصانع
باسمائه وصفاته قديم لا يحتمل الزوال والعدم فلا يحتمل شيء من صفاته
واسمائه النسخ بحال واما الذي ينافي النسخ من الاحكام التي هي في الاصل
محتملة للوجود والعدم فثلاثة تابيد ثبت نصا وتابيد ثبت دلالة وتوقيت
اما التابيد صريحا فمثل قوله تعالى خالدين فيها ابدا ومثل قوله وجاعل
الذين اتبعوك فوق الذين كفروا الى يوم القيامة يريد بهم الذين صدقوا محمدا
صلعم والتابيد دلالة مثل الشرايع التي قبض محمد صلعم على قرارها فانها
مؤبدة لا تحتمل النسخ دلالة لان محمدا صلعم خاتم النبيين ولا نبي بعده
ولا نسخ الا بوحي على لسان نبي والثالث واضح والنسخ قبل انتهائه
باطل لان النسخ في هذا كله بداء وظهور الغلط لا بيان المدة والله تعالى
عن ذلك

فصار

فصار الذي لا يحتمل النسخ اربعة اقسام في هذا الباب والذي هو محل النسخ
قسم واحد وهو حكم مطلق يحتمل التوقيت لم يجب بقاؤه بدليل يوجب البقاء
كالشرائع المطلقة دون البقاء فيعدم الحكم لانعدام شرعيته لا ما للبيان
بعينه فلا يؤدي الى التضاد والبداء ولا يصير الشيء الواحد قبيحا
وحسنا في حال واحد بل في حالين فان قيل ان الامر بذبح الولد
في قصة ابراهيم عليه السلام نسخ فصار الذبح بعينه حسنا بالامر قبيحا بالنسخ
قيل له لم يكن ذلك نسخ الحكم بل ذلك الحكم بعينه كان ثابتا والنسخ هو انتهاء
الحكم ولم يكن كذلك بل كان ثابتا الا ان المحل الذي اضيف اليه لم يحل الحكم
طريق الفداء دون النسخ وكان ذلك ابتلاء استقر حكم الامر عند المخاطب
في اخر الحال على المبتلى منه في حق الولد ان يصير قربانا بنسبة الحكم اليه
مكرما بالفداء الحاصل بحرمة الذبح مبتلى بالصبر والمجاهدة الى حال
وانما النسخ بعد استقرار المراد بالامر لا قبله وقد تم هذا في الكتاب
لا نتجاوز بيان النسخ لعدم ذكره

باب بيان الشرط

وهو التمكن من عقد القلب فاما التمكن من الفعل فليس بشرط عندنا
وقالت المعتزلة انه شرط وحاصل الامر ان حكم النسخ بيان المدة
لعمل القلب والبدن جميعا او لعمل القلب بانفراده وعمل القلب هو المحكم
في هذا عندنا والاخر من الزوائد وعندهم هو بيان مدة العمل بالبدن

قالوا لان العمل بالبدن هو المقصود بكل امر وبكل نهي نصا يقال اعملوا
كذا ولا تفعلوا كذا فيقتضي حسنه بالامر لا محالة وقبحه بالنهي واذا وقع
النسخ قبل الفعل صار بمعنى البداء والغلط ولحجتنا ان النبي صلعم
امر بخمسين صلوة ليلة المعراج ثم نسخ ما زاد على الخمس وكان ذلك
بعد العقد لانه علم اصل هذه الامة فصح النسخ بعد عقده ولم يوجد
ثم تمكن من العمل ولان النسخ صحيح بالاجماع بعد وجود جزء من الفعل
او مدة يصلح للتمكن من جزء منه وان كان ظاهر الامر يحتمل كله لان الادنى
يصلح مقصودا بالابتلاء فكذلك عقد القلب على حسن المامور به وعلى
حقيته يصلح ان يكون مقصودا منفصلا عن الفعل الا ترى ان الله تعالى
ابتلانا بما هو متشابه لا يلزمنا فيه الا اعتقاد الحقية فيه فدل
ذلك على ان عقد القلب يصلح اصلا ولان الفعل لا يصير قربة
الا بعزيمة القلب وعزيمة القلب قد تصير قربة بلا فعل والفعل في احتمال
السقوط فوق العزيمة فاذا كان كذلك صلح ان يكون مقصودا دون
الفعل الا ترى ان غير الحين لا بد بالتمكن من الفعل وقول القائل افعلوا
على سبيل الطاعة امر بعقد القلب لا محالة فيجوز ان يكون احد الامرين
مقصودا لازما والاخر يتردد بين الامرين والله اعلم به

باب تقسيم الناسخ

الحجج اربعة الكتاب والسنة والاجماع والقياس اما

القياس

القياس فلا يصلح ناسخا لما سنبين ان شاء الله تعالى واما الاجماع
فقد ذكر بعض المتاخرين انه يصلح ناسخا والصحيح ان النسخ به
لا يكون لان النسخ في حيوة النبي صلعم والاجماع ليس بحجة في حيوة
النبي صلعم لانه لا اجماع دون رايه والرجوع اليه فرض واذا وجد
منه البيان كان منفردا به فكان لا محالة واذا صار الاجماع واجب
العمل به بعده لم يبق النسخ مشروعا وانما يجوز النسخ بالكتاب والسنة
وذلك اربعة اقسام نسخ الكتاب بالكتاب والسنة بالسنة ونسخ السنة بالكتاب
ونسخ الكتاب بالسنة وذلك كله جائز عندنا وقال الشافعي لا يجوز
القسمين الاخيرين واحتج بقول الله تعالى ما ننسخ من اية او ننسها نات
بخير منها او مثلها وذلك بين الايتين والسنتين فاما في القسمين الاخيرين
فلا واحتج بقوله قل ما يكون لي ان ابدله من تلقاء نفسي فبين ان السنة
لا تنسخ الكتاب قال ولان في هذا صيانة الرسول عن تهمة الطعن لانه
لو نسخ القران به او سنته نسخت بالكتاب لكان معرضا الى الطعن فكان
التعاون به اولى واحتج بقوله اذا روي لكم عني حديث
فاعرضوه على كتاب الله تعالى الحديث وقد احتج بعض اصحابنا في
ذلك بقول الله تعالى كتب عليكم اذا حضر احدكم الموت ان ترك خيرا
الوصية للوالدين الاية فرض هذه الوصية ثم نسخت بقول النبي علم لا

لا وصية لوارث وهذا الاستدلال غير صحيح لوجهين احدهما ان النسخ
انما ثبت بآية المواريث وبيانه انه قال من بعد وصية يوصى بها او دين
فرتب الميراث على وصية منكرة والوصية الاولى كانت معهودة
فلو كانت تلك الوصية باقية مع الميراث ثم يجب بالسنة لوجب ترتيبه
على المعهودة فصار الاطلاق نسخا للتقييد كما يكون التقييد نسخا
للاطلاق والثاني ان النسخ نوعان احدهما ابتداً بعد انتهاء محض
والثاني بطريق الحوالة كما نسخ القبلة بطريق الحوالة الى الكعبة وهذا
النسخ من القبيل الثاني وبيانه ان الله تعالى فوض الايصاء في الاقربين الى العباد
بقوله الوصية للوالدين والاقربين بالمعروف ثم تولى بنفسه بيان ذلك
الحق وقصره على حدود لازمة تغير بها ذلك الحق بعينه فتحول من جهة
الايصاء الى الميراث والى هذا اشار بقوله يوصيكم الله في اولادكم
اى الذى فوض اليكم تولى بنفسه اذ عجزتم عن مقادير ما لا تدرى الى
قوله لا تدرون ايهم اقرب لكم نفعا فريضة من الله وقال النبي صلى الله عليه
ان الله تعالى اعطى كل ذى حق حقه فلا وصية لوارث اى بهذا
الفرض نسخ الحكم الاول وانتهى ومنهم من احتج بان قول الله تعالى
فامسكوهن في البيوت نسخ باثبات الرجم بالسنة لانا قد روينا
عن عمر رضي ان الرجم كان مما يتلى وان قوله او يجعل الله لهن سبيلا
مجمل

فشرط الذ

وقال محمد رحمه الله في ايداع الصبي بانه سلطه وانما عنى بالتسليط التمكين من الاتلاف
ومن مكن غيره من اتلاف ماله نصير راضيا بالاتلاف فيسقط حقه في الضمان لان الضمان شرع
جبر الحقه وعند الرضا بالاتلاف لا يستحق الجبر والدليل على ان التمكين من الفعل الذى يكون
رضا بوجود ذلك الفعل ان من وكل عبد غيره بشرى نفسه من مولاه فاشترى فانه لا يملك البائع حبسه
بالثمن لان العبد متمكن من نفسه فيصير بالبيع ممكنا المشتري فصار راضيا بسقوط حقه في الحبس
وكما لو قدم الطعام بين يدى انسان فاكله لم يضمن لانه اكل باذنه واوجد منه التمكين فسقط حقه في الضمان

قوله اما الدلالة فكقوله تعالى اذا قمتم الى الصلوة اى من مضاجعكم بعد ورق
هكذا جاء عن بعض الصحابة فانه كان يقرا يا ايها الذين امنوا اذا قمتم من مضاجعكم الى الصلوة والدليل على صحة
هذا انه عطف على ايه الوضوء الحدث من الغائط فانه قال او جاء احد منكم من الغائط ولو كان المراد منه الوضوء
الوضوء من البول والغائط لما استقام هذا العطف لانه يصير تقدير الاية كانه قال يا ايها الذين امنوا اذا
قمتم الى الصلوة وانتم متغوطون فاغسلوا وجوهكم ثم قال او جاء احد منكم من الغائط وهذا
مما لا يستقيم فدل ان المراد منه الوضوء الوضوء من النوم   من مبسوط شيخ الاسلام رح

قربة السنة واحتج بعضهم بقوله وان فاتكم شيء من ازواجكم الاية
فان هذا حكم نسخ بالسنة وهذا غير صحيح لان هذا كان فيمن ارتدت
امرأته ولحقت بدار الحرب ان يعطى ما غرم في زوجها المسلم معونة له
وفي ذلك اقوال مختلفة وقد قيل انه غير منسوخ ان كان المراد به
الاعانة من الغنيمة فيكون بمعنى قوله فعاقبتم اي غنمتم ومن التحول الى التوجه
الى الكعبة في الابتداء ان ثبت بالكتاب فقد نسخ بالسنة الموجبة للتوجه
الى بيت المقدس والثابت بالسنة من التوجه الى بيت المقدس نسخ بالكتاب
والشرائع الثابتة بالكتب السالفة نسخت بشريعتنا وما ثبت ذلك
الا بتبليغ الرسول عليه السلام وترك رسول الله صلى الله عليه وسلم
اية في قراءته فلما اخبر به قال الم يكن فيكم ابي فقال بلى يا رسول
الله لكن ظننت انها نسخت فقال لو نسخت لاخبرتكم فانما ظن
النسخ من غير كتاب يتلى ولم يرد عليه وقالت عايشة رضي الله عنها ما قبض
رسول الله عليه السلام حتى اباح الله له من النساء ما شاء وكان نسخا للكتاب
بالسنة وصالح رسول الله عليه السلام اهل مكة على رد نسائهم ثم نسخ ذلك
بقوله تعالى فان علمتموهن مؤمنات فلا ترجعوهن الى الكفار والدليل المعقول
ان النسخ بيان مدة الحكم وجائز للرسول عليه السلام بيان حكم الكتاب فقد بعث
مبينا وجائز ان يتولى الله تعالى بيان ما اجرى على لسان رسول الله

قوله فهذا حجر بابه الوضوء بعد ورق في النص ذكر القيام الى
الصلوة والعلة الموجبة للطهارة الحدث فان الحكم يدور مع الحدث
وجودا وعدما والمنصوص عليه وهو القيام قائم في الحالين ولا حكم له
فعلم بذلك ثبوت الحكم بوجود علته وهو الحدث لا بصورة النص وهذه
الطائفة استدلوا بمثل ما استدل الفريق الاول الا انهم قالوا العلة
ما يكون مغيرة ووجود الحكم مع وجود العلة الوصف ولا يكون اتفاقا
ولا يكون لكونه علة فلا يعتبر جهة كونه مغيرا الا بانعدام الحكم عند
عدمه واشتراط دوام المنصوص عليه في الحالين ولا حكم له ليعلم ان
ثبوت الحكم بوجود العلة لا بصورة النص

عليه الصلاة والسلام ولان الكتاب يزيد بنظمه على السنة فلا يشكل انه يصلح
ناسخا واما السنة فانما تنسخ بها حكم الكتاب دون نظمه والسنة حق في الحكم
حجة مطلقة توجب ما يوجبه الكتاب فاذا نفي النظم من الكتاب وانتسخ الحكم
منه بالسنة كان المنسوخ مثل الناسخ لا محالة ولو وقع الطعن مثله
لما صح ذلك بالكتاب في الكتاب والسنة بالسنة بل في ذلك اعلاء منزلة الرسول
عليه السلام وتعظيم سنته والله اعلم وظهر انه ليس مبتدئا من تلقاء نفسه
لانه قال وما ينطق عن الهوى واما الحديث فدليل على ان الكتاب
يجوز ان ينسخ السنة وتاويل الحديث ان العرض على الكتاب انما يجب
فيما اشكل تاريخه او لم يكن في الصحة بحيث ينسخ به الكتاب وكان تقديم
الكتاب اولى فاما قوله تعالى نات بخير منها او مثلها فان المراد بالخيرية
فيما يرجع الى العباد دون النظم بعينه فكذلك المماثلة على انا قد بينا
ان نسخ حكم الكتاب بالسنة خارج عن هذه الجملة ونسخ السنة بالسنة مثل قول
النبي عليه السلام اني كنت نهيتكم عن زيارة القبور الا فزوروها فقد اذن لمحمد عليه
السلام في زيارة قبر امه وكنت نهيتكم عن لحوم الاضاحي ان تمسكوها فوق ثلاثة ايام
فامسكوها ما بدا لكم وكنت نهيتكم عن الدباء والحنتم والمزفت والنقير فان الظرف لا يحل
شيئا ولا يحرمه ونسخ خبر الواحد بمثله جائز ايضا ويجوز ان يكون حكم الناسخ اشق
من حكم المنسوخ عندنا لان الله تعالى نسخ التخيير في صوم
رمضان بعزيمة الصيام ونسخ الصفح والعفو عن الكفار

[illegible] الا [illegible] صلى الله تعالى [illegible]
وقال النقل بعد ذلك [illegible]
علينا [illegible]
[illegible]

عن الكفار
بقتال الذين يقاتلون بقوله تعالى وقاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم ثم
نسخ بقتالهم كافة بقوله وقاتلوا المشركين كافة والناسخ اشق منهما
وقال بعضهم لا يصح الا بالمثل او باخف بقوله ما ننسخ من اية او ننسها
نات بخير منها او مثلها والجواب ان ذلك فيما يرجع الى مرافق العباد
وفي الاشق فضل ثواب الاخرة والله اعلم

باب تفصيل المنسوخ

المنسوخ انواع التلاوة والحكم والحكم دون التلاوة والتلاوة بلا
حكم ونسخ وصف في الحكم اما نسخ التلاوة والحكم جميعا فمثل صحف ابراهيم
عليه السلام فانها نسخت اصلا اما برفعها عن القلوب او بموت العلماء وكان
هذا جائزا في القران في حياة النبي صلى الله عليه وسلم قال الله تعالى سنقرئك فلا تنسى
الا ما شاء الله وقال ما ننسخ من اية او ننسها فاما بعد وفاته فلا لقوله
انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون اي نحفظه منزلا ولا يلحقه
تبديل صيانة للدين الى اخر الدهر واما القسم الثاني والثالث فصحيحان
عند عامة الفقهاء ومن الناس من انكر ذلك وقال ان النص لحكمه فلا
يبقى بدونه والحكم بالنص يثبت فلا يبقى بدونه ولعامة العلماء ان الايذاء
باللسان وامساك الزواني في البيوت نسخ حكمه وبقيت تلاوته وكذلك الاعتداد
بالحول ومثله كثير ولان للنظم حكمين جواز الصلوة وما هو قائم بمعنى
صيغته وجواز الصلوة حكم مقصود بنفسه فكذلك الاعجاز الثابت

سطر حكم مقصود فبقي النص مع الحكمين ودلالة انهما يصلحان مقصودين
ما ذكرنا ان من النصوص ما هو متشابه لا يبتغى الا ما ذكرنا من الاعجاز
وجواز الصلوة فلذلك استقام البقاء بهما وانتهى الاخر فاما نسخ التلاوة
وبقاء الحكم فمثل تلاوة القرآن بقراءة عبد الله بن مسعود رضي الله عنه في كفارة
اليمين فصيام ثلاثة ايام متتابعات لانه لما صح عنه الحاقه بالمصحف
ولا تهمة في روايته وجب الحمل على انه نسخ نظمه وبقي حكمه وهذا لان
للنظم حكما يتفرد به وهو ما ذكرنا فيصلح ان يكون هذا الحكم متناهيا
ايضا وبقي الحكم بلا نظم وذلك صحيح في اجناس الوحي واما القسم
الرابع فمثل الزيادة على النص فانها نسخ عندنا وقال الشافعي رح انه
تخصيص وليس بنسخ وذلك مثل زيادة النفي على الجلد وزيادة قيد
الايمان في كفارة اليمين والظهار قال لان الرقبة عامة في الكافرة والمؤمنة
فاستقام فيه الخصوص وانما النسخ تبديل وقيد الايمان تقرير لا تبديل و
كذلك في شرط النفي تقرير للجلد لا تبديل فلم يكن نسخا وليس الشرط ان يكون
الزيادة تخصيصا لا محالة بل ليس بنسخ بكل حال ولنا ان النسخ بيان
مدة الحكم وابتداء الحكم الاخر والنص المطلق يوجب العمل باطلاقه
فاذا صار مقيدا صار شيئا اخر لان القيد والاطلاق ضدان
لا يجتمعان واذا كان هذا غير الاول لم يكن بد من القول بانتهاء الاول

وابتدا الثاني

[illegible]

[illegible]

وابتداء الثاني وهذا لانه متى صار مقيدا صار المطلق بعضه وما البعض
حكم الوجود كبعض العلة وبعض الحد حتى ان شهادة القاذف لا تبطل
بعض الحد عندنا لانه ليس بحد وبيان ان هذا بمنزلة نسخ جملة فاما
التخصيص فتصرف في النظم بيان ان بعض الجملة غير مراد بالنظم مما تناوله
النظم والقيد ليس كذلك واما الاطلاق فلانا ان الاطلاق عبارة عن العدم
والتقييد عبارة عن الوجود فيصير اثبات نفي بالمقايسة فيجري الواحد
ولان الخصوص اذا لم يتم مرادا بقي الباقي ثابتا بذلك النظم بعينه فلم يكن
نسخا واذا ثبت قيد الايمان لم يكن المؤمنة ثابتة بذلك النص الاول لنظمه بل بهذا
القيد فيكون للاثبات ابتداء ودليل الخصوص للاخراج لا للاثبات ولا
يشكل ان النفي اذا الحق بالجلد لم يبق الجلد حدا ولهذا لم نجعل قراءة
الفاتحة فرضا لانه زيادة ولم نجعل الطهارة في الطواف شرطا لانه
زيادة ولهذا قال ابو حنيفة وابو يوسف رحمهما الله ان القليل من المثلث
لا يحرم لانه بعض المسكر وليس لبعض العلة حكم العلة بوجه وكذلك الجنب
والمحدث لا يستعملان الماء القليل عندنا لانه بعض المطهر فلم يكن
مطهرا كاملا ولان دليل النسخ ما لو جاء مقارنا كان معارضا
والقيد يعارض الاطلاق عند سائر وجوه النسخ ونظير هذا
اختلاف الشهود في قدر الثمن ان البيع لا يثبت لان الزيادة على الثمن تجعل

الاول بعضه

لان الموجب على هذا التقدير صار بمنزلة رقبة مؤمنة وقوله رقبة ... ذكر مؤمنة لا يبقى موجبا وهو النسخ

وقد صار كلا من وجه فصار اعتبرين لم يكن للبعض حكم الوجود

باب افعال النبي عليه السلام

والذي يتصل باقسام السنن

وهي اربعة اقسام مباح ومستحب وواجب وفرض وفيها قسم اخر وهو الزلة
لكنه ليس من هذا الباب في شيء لانه لا يصلح للاقتداء ولا يخلو عن بيان مقرون
به من جهة الفاعل او من الله تعالى كما قال وعصى ادم ربه وقال حكاية
عن موسى من قتل القبطي قال هذا من عمل الشيطان والزلة اسم لفعل
غير مقصود بعينه لكنه اتصل الفاعل به عن فعل مباح قصده فزل
بشغله عنه الى ما هو حرام لم يقصده اصلا بخلاف المعصية فانها اسم
لفعل حرام مقصود بعينه واختلفوا في سائر افعال النبي عليه السلام مما
ليس بسهو ولا طبع لان البشر لا يخلو عما جبل عليه فقال بعضهم يجب
الوقف فيها وقال بعضهم بل يلزمنا اتباعه فيها وقال الكرخي رحمه الله
يعتقد الاباحة فيها ولا يثبت الفضل فيها الا بدليل ولا يثبت المتابعة منا
اياه فيها الا بدليل وقال الجصاص مثل قول الكرخي الا انه قال علينا اتباعه
ما لم يترك ذلك الا بدليل وهذا اصح عندنا اما الواقفون فقالوا ان صفة
الفعل اذا كانت مشكلة امتنع الاقتداء به لان الاقتداء هو المتابعة في
اصله ووصفه فاذا خالفه في الوصف لم يكن مقتديا فوجب الوقف الى
ان يظهر واما الاخرون فقد احتجوا بالنص الموجب لطاعة الرسول عليه السلام

قال الله تعالى

فما علمناه من افعال النبي عليه السلام واقعا على وجه كان علينا الاقتداء به في ايقاعه على الوجه الذي فعله وما لم نعلم
على اي وجه فعله قلنا فعله على وجه الاباحة اذ كان ادنى منازل افعاله وليس لنا فعله ندبا ولا واجبا لانه لو كان
فعله على احد هذين الوجهين لبينه النبي عليه السلام لان بيان الحكم اليه فلما لم يبينه لنا فقد جاز لنا فعله على جهة الاباحة
فان قال قائل ولو فعله على وجه الاباحة لبينه فاذا جاز ان لا يبين فعله على وجه الاباحة جاز ان لا يبين
ما فعله على وجه الندب والايجاب قيل له الاباحة [illegible] لان النبي عليه السلام جائز له ان لا يبين المباحات كلها اذ ليس بنا
حاجة الى بيانها [illegible] اذ لا يستحق بفعلها ثواب ولا بتركها عقاب واما الندب والواجب فلا يجوز ان يترك بيانه
لحاجتنا لنستحق الثواب بفعل المندوب ولئلا نقع في المحظور بترك الواجب قال ابو بكر رحمه الله كذلك
نقول في الترك فيما ترك النبي فعله ولم يدل على وجه تركه قلنا تركه على وجه الاباحة الا ان يبين انه تركه على
جهة المأثم فيجب علينا تركه حتى يقوم الدلالة مخصوصة دونيا [illegible]

فليحذر الذين يخالفون عن امره والنصوص فيهما كثيرة واما الكرخي
فقد زعم ان الاباحة من هذه الاقسام هي الثابتة بيقين فلم يجز اثبات
غيرها الا بدليل ووجب اثبات المتيقن كمن وكل رجلا بماله يثبت الحفظ
به لانه متيقن وقد وجدنا اختصاص الرسول عليه السلم ببعض ما فعله ونحو
الاشتراك ايضا فوجب الوقف ايضا ووجه القول الآخر ان الاتباع
اصل لانه امام يقتدى به كما قال تعالى لابراهيم اني جاعلك للناس اماما
فوجب التمسك بالاصل حتى يقوم الدليل على غيره وهذا الذي ذكر
تقسيم السنن في حقنا وهذا **باب تقسيم السنة في حق النبي عليه السلم**
ولولا جهل بعض الناس والطعن بالباطل في هذا الباب لكان الاولى بنا الكف
عن تقسيمه فانه هو المتفرد بالكمال الذي لا يحيط به الا الله تعالى والوحي
نوعان ظاهر وباطن اما الظاهر فثلاثة اقسام ما ثبت بلسان الملك فوقع
في سمعه بعد علمه بالمبلغ باية قاطعة وهو الذي انزل عليه بلسان الروح
الامين عليه والثاني ما ثبت عنده ووضح له باشارة الملك من غير بيان
بالكلام كما قال عليه ان روح القدس نفث في روعي ان نفسا لن تموت
حتى تستكمل رزقها فاتقوا الله واجملوا في الطلب والثالث ما تبدى
لقلبه بلا شبهة ولا مزاحم ولا معارض بالهام من الله تعالى بان اراه من نور
من عنده كما قال لتحكم بين الناس بما اراك الله فهذا وحي ظاهر كله

قوله في باب شرائع من قبلنا بعد ذكر قوله والهدى اسم يقع على الايمان
والشرائع وهذا جواب اشكال يعتدي وهو انه لو قال قائل ليس فيها ما يوجب
دلالة على ما ذكرت من قوله تعالى اولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده لانه راجع الى
ما تقدم ذكره من الاستدلال على التوحيد لانه تعالى قدم ذكر استدلال ابراهيم
عليه على التوحيد بقوله فلما جن عليه الليل وساق الاية وتلك حجتنا
اتيناها ابراهيم ثم ساق القصة الى قوله اولئك الذين هدى الله فنهى الاستدلال
على الله تعالى ولا دلالة اذا على لزوم الاقتداء به في غيره من الشرائع اجيب بان
يختلف اصول رازي وايضا على قوله يقع على الايمان والشرائع
لان الله تعالى قال الم ذلك الكتاب لا ريب فيه هدى للمتقين والقرآن يشتمل على موجبات احكام
العقول التي لا تختلف وعلى الشرائع التي طريق معرفتها السمع ثم سمى الجميع هدى
فدل ان اسم الهدى لا يختص بما في العقل ايجابه دون ما يدل السمع على وجوبه
واذا كان كذلك اقتضى عموم قوله فبهداهم اقتده الامر باتباعهم في جميع ما سمي هدى
ولا يجوز لاحد الاقتصار به على الاستدلال على التوحيد دون احكام
الشرائع اصول رازي

مقرون بما هو ابتلا اعنى به الابتلا فى درك حقيقته بالتامل وانما
اختلف طريق الظهور وهذا من خواص النبى عليه حتى كان حجة
بالغة وانما يكرم غيره بشى منها لحقه على سبيل كرامات الاوليا
واما الوحى الباطن فهو ما ينال باجتهاد الراى بالتامل فى الاحكام
المنصوصة واختلف فى هذا الفصل فابى بعضهم ان يكون هذا من
حظ النبى عليه وانما له الوحى الخالص الظاهر لا غير وانما الراى
والاجتهاد لامته وقال بعضهم كان له العمل فى احكام الشرع
بالوحى والراى جميعا والقول الاصح عندنا هو القول الثالث
وهو ان الرسول عليه ما مور بانتظار الوحى فيما لم يوح اليه من
حكم الواقعة ثم العمل بالراى بعد مضى مدة الانتظار
واحتج الاول بقوله تعالى وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحى يوحى
ولان الاجتهاد محتمل للخطا فلا يصلح لنصب الشرع ابتدا لان
الشرع حق الله تعالى فاليه نصبه بخلاف امر الحروب لانه يرجع الى العباد
بدفع او جر فصح اثباته بالراى وجه القول الاخر ان الله تعالى
امر بالاعتبار عاما بقوله فاعتبروا يا اولى الابصار وهو عليه السلام
احق الناس بهذا الوصف وقال تعالى ففهمناها سليمان
وذلك عبارة عن الراى من غير نص وكذلك قوله تعالى لقد ظلمك

بحنكك

بحنكك الى نعامه جوابا بالراى وقال النبى عليه للخثعمية ارايت لو كان
على ابيك دين فقضيته اما كان يقبل منك قالت نعم قال فدين الله احق وقال
لعمر رضه وقد ساله عن القبلة للصايم ارايت لو تمضمضت بما ثم مججته
اكان يضرك وهذا قياس ظاهر وقال لمن قال ايوجر احدنا فى شهوته فقيل ياتى
احدنا فى شهوته فقال ارايت لو وضعه فى حرام اما كان ياثم وقال
فى حرمة الصدقة على بنى هاشم ارايت لو تمضمضت بما ثم مججته اكنت
شاربه وهذا قياس واضح فى تحريم الاوساخ بحكم الاستعمال ولان
الرسول عليه اسبق الناس فى العلم حتى وضح له ما خفى على غيره من
المتشابه والمجمل فمحال ان يخفى عليه معانى النص واذا وضح له لزمه
العمل به لان الحجة للعمل شرعت الا ان اجتهاد غيره يحتمل الخطا
واجتهاده لا يحتمل القرار على الخطا فاذا اقره الله على ذلك
دل انه مصيب فيه وذلك مثل امور الحرب فقد كان النبى عليه شاور فى
ساير الحوادث عند عدم النص مثل مشاورته فى امور الحرب الا ترى
انه شاورهم فى اسارى بدر فاخذ براى ابى بكر رضه وكان ذلك
هو الراى عنده فمن عليهم حتى نزل قوله تعالى لولا كتاب من الله سبق
لمسكم فيما اخذتم عذاب عظيم وكما شاور سعد بن معاذ وسعد بن
عبادة رضه يوم الاحزاب فى بذل شطر ثمار المدينة ثم اخذ برايهما وكذلك

اى الذى اقره الله عليه باجتهاده يكون نصا
وتصحيح مسورة الحرب الذى وافقنا الخصم فيه

اخذ براى اسيد بن حضير في النزول على الما يوم بدر وقد كان يطلع
الامر دونهم فيما اوحى الله اليه في الحرب كما في ساير الحوادث والجهاد
محض حق الله تعالى ما لنا ولا لغيرنا فيه حق وكان يقول لابي بكر وعمر رضي
قولا فاني فيما لم يوح الي مثلكما ولا يحل المشورة مع قيام الوحي وانما يحل
الشورى في العمل بالراي خاصة الا ان النبي عليه السلام معصوم عن القرار على
الخطا فاما غيره فلا يعصم عن القرار على الخطا واذا كان كذلك كان
اجتهاده ورايه صوابا بلا شبهة الا انا اخرنا تقديم انتظار الوحي
لانه مكرم بالوحي الذي يغنيه عن الراي وعلى ذلك غالب امره والرسول ان
لا يخلى عن الوحي والراي ضروري فوجب تقديم الطلب لاحتمال الاصابة
غالبا كالتيمم لا يجوز في موضع وجود الما غالبا الا بعد الطلب
وصار ذلك كطلب النص النازل الخفي بين النصوص في حق ساير المجتهدين
ومدة الانتظار على ما يرجو نزوله الا ان يخاف الفوت في الحادثة
ومما يتصل بسنة نبينا شرايع من قبله وانما اخرناه لانه اختلف في
كونه شريعة له وهذا **باب شرايع من قبلنا** قال بعض العلما
يلزمنا شرايع من قبلنا حتى يقوم الدليل على النسخ بمنزلة شرايعنا
وقال بعضهم لا يلزمنا حتى يقوم الدليل وقال بعضهم يلزمنا على انه
شريعتنا والصحيح عندنا ان ما قص الله تعالى منها علينا من غير انكار

او قص رسول الله عليه السلام من غير انكار فانه يلزمنا على انه شريعة نبينا
احتج الاولون بقوله تعالى اولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده
والهدى اسم يقع على الايمان والشرايع ولانه ثبت حقيقة دينا لله تعالى
ودين الله حسن مرضي عنده قال الله تعالى لا نفرق بين احد من رسله
وقال مصدقا لما بين يديه من الكتاب ومهيمنا عليه فصار الاصل هو
الموافقة واحتج اهل المقالة الثانية بقوله تعالى لكل جعلنا
منكم شرعة ومنهاجا ولان الاصل في الشرايع الماضية الخصوص الا
ترى انها كانت تحتمل الخصوص في المكان في رسولين بعثا في زمان واحد
في مكانين الا ان يكون احدهما تبعا للاخر كما قال في قصة ابراهيم
عليه السلام فامن له لوط وكما كان هارون لموسى عليهما السلام فكذلك في الزمان
ايضا وكان الاختصاص في شرايعهم اصلا الا بدليل واحتج اهل المقالة
الثالثة بان النبي صلعم كان اصلا في الشرايع وكانت شريعته عامة
لكافة الناس وكان وارثا لما مضى من محاسن الشريعة ومكارم
الاخلاق قال الله تعالى ثم اورثنا الكتاب الذين اصطفينا من عبادنا
وراى رسول الله صلعم في يد عمر رضه صحيفة فقال ما هي فقال التورية
فقال امتهوكون انتم كما تهوكت اليهود والنصارى والله لو
كان موسى حيا لما وسعه الا اتباعي فصار الاصل الموافقة والا
لفه

لكن بالشرط الذي قلنا وهو ان لا ينكر من فعل النبي عليه السلام العمل به اذا جاء صحيحا فيما سلف من الكتب غير محرف الا ان ينزل وحي بخلافه فثبت ان هذا هو الاصل الا ان التحريف من اهل الكتاب كان امرا ظاهرا ذكر الكل الجحود والعناد والتلبيس كثير منهم ووقعت الشبهة في نقلهم فشرطنا في هذا ان يقص الله تعالى او رسوله من غير انكار احتياطا في باب الدين وهو المختار عندنا من الاقوال بهذا الشرط الذي ذكرنا قال الله تعالى ملة ابيكم ابرهيم وقال قل صدق الله فاتبعوا ملة ابرهيم وعلى هذا الاصل يجري هذا الفصل وقد احتج محمد بن الحسن رحمه الله في تصحيح المهاياة والقسمة بقوله تعالى ونبئهم ان الماء قسمة بينهم وقال لها شرب ولكم شرب يوم معلوم واحتج بهذا النص لاثبات الحكم به في غير المنصوص عليه مما هو نظيره فثبت ان المذهب هو القول الذي اخترناه وما يتم به ختم باب السنة

باب متابعة اصحاب النبي عليه السلام والاقتداء بهم

قال ابو سعيد البردعي رحمه الله تقليد الصحابي واجب يترك به القياس قال وعلى هذا ادركنا مشايخنا وقال الكرخي رحمه الله لا يجب تقليده الا فيما لا يدرك بالقياس وقال الشافعي لا يقلد احد منهم ومنهم من فصل في التقليد فقلد الخلفاء رضي الله عنهم وامثالهم دون غيرهم وقد اختلف عمل اصحابنا في هذا الباب فقال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله ان اعلام قدر راس المال

ليس

ليس بشرط وقد روي عن ابن عمر رضي الله عنه خلافه وقال ابو حنيفة وابو يوسف رحمهما الله في الحامل تطلق ثلاثا بالسنة وقد روي عن جابر وابن مسعود رضي الله عنه خلافه وقال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله في الاجير المشترك انه ضامن وردا ذلك عن علي رضي الله عنه وخالف ذلك ابو حنيفة بالراي وقد اتفق عمل اصحابنا بالتقليد فيما لا يعقل بالقياس فقد قالوا في اقل الحيض انه ثلاثة ايام واكثره عشرة ايام وردوا ذلك عن انس بن مالك وعثمان بن ابي العاص الثقفي رضي الله عنه وافسدوا شراء ما باع باقل مما باع قبل نقد الثمن بقول عائشة رضي الله عنها في قصة زيد بن ارقم اما فيما لا يدرك بالقياس فلا بد من العمل به حملا لذلك على التوقيف من رسول الله صلى الله عليه وسلم اذ لا وجه له غير هذا الا التكذيب وذلك باطل فوجب العمل به لا محالة واما فيما يعقل بالقياس فوجه قول الكرخي ان القول بالراي من اصحاب النبي مشهور واحتمال الخطا في اجتهادهم كان لا محالة فقد كان يخالف بعضهم بعضا وكانوا لا يدعون الناس الى اقوالهم وكان ابن مسعود رضي الله عنه يقول ان اخطات فمن الشيطان واذا كان كذلك لم يجز تقليد مثله بل وجب الاقتداء بهم في العمل بالراي مثل ما عملوا وذلك معنى قول النبي صلى الله عليه وسلم اصحابي كالنجوم ومراد في الخصوص احتج بقول النبي عليه السلام اقتدوا باللذين من بعدي ابي بكر وعمر ومما روي في هذا الباب من اختصاصهم مما يدل على ما قلنا و

وقال ابو سعيد ان العمل براىهم اولى لوجهين احدهما احتمال السماع و
ذكر الاصل ثم يقدم على الراى وقد كانوا يسكتون عن الاسناد
ولاحتمال فضل اصابتهم في الراى وكان هذا الطريق هو النهاية
في العمل بالسنة لتكون السنة بجميع وجوهها وشبهها مقدما على القياس
ثم القياس باقوى وجوهه حجة وهو المعنى الصحيح باثره الثابت شرعا
فقد ضيع الشافعي عامة وجوه السنن ثم مال الى القياس الذي
هو قياس الشبه وهو ليس بصالح لاضافة الوجوب اليه على ما نعرف
ان شاء الله تعالى فما هو الا كمن ترك القياس وعمل باستصحاب الحال فجعل
الاحتياط مدرجة الى العمل بلا دليل فصار الطريق المناسب في
اصول الشريعة وفروعها على الكمال هو طريق اصحابنا رحمهم الله
الذين اسسوا الدين بكماله وبفتواهم قام الشرع الى اخر الدهر بخصاله
لكنه بحر عميق لا يقطعه كل سابح والشروط كثيرة لا يجمعها كل
طالب وهذا الاختلاف في كل ما ثبت عنهم من غير خلاف بينهم
ومن غير ان ثبت انه بلغ غيرهم فسكت مسلما له فاما اذا اختلفوا
في شي فان الحق في اقوالهم لا يعدوهم عندنا على ما مر في باب الاجماع
ان شاء الله تعالى ولا يسقط البعض بالبعض بالتعارض لانهم لما اختلفوا
ولم يجر المحاجة بالحديث المرفوع سقط احتمال التوقيف وتعين وجه الراى

والاجتهاد

والاجتهاد فصار تعارض اقوالهم كتعارض وجوه القياس وذلك يوجب
الترجيح فان تعذر الترجيح وجب العمل بايهما شاء المجتهد على ان
الصواب واحد منهما لا بعينه ثم لا يجوز العمل بالباقي من بعد الا بدليل
على ما مر في باب المعارضة واما التابعي فان كان لم يبلغ درجة
الفتوى في زمن الصحابة ولم يزاحمهم في الراى كان اسوة سائر ائمة
الفتوى من السلف لا يصح تقليده وان كان ممن ظهر فتواه في زمن الصحابة
كان مثلهم في هذا الباب عند بعض مشايخنا لتسليمهم مزاحمته اياهم وقال
بعضهم بل لا يصح تقليده وهو دونهم لعدم احتمال التوقيف فيه
ووجه القول الاول ان شريحا خالف عليا رضي الله عنه في رد شهادة
الحسن وكان علي يقول في المشورة قل ايها العبد الابظر وخالف
مسروق ابن عباس رضي الله عنه في النذر بذبح الولد ثم رجع ابن عباس الى
فتواه ولا بتسليمهم دخل في جملتهم

باب الاجماع

الكلام في الاجماع في ركنه واهله ومن ينعقد به وشرطه وحكمه وسببه
اما ركنه فنوعان عزيمة ورخصة اما العزيمة فالتكلم منهم بما يوجب الاتفاق
منهم او شروعهم في الفعل فيما كان من بابه لان ركن كل شي ما يقوم به اصله
والاصل في نوعي الاجماع ما قلنا واما الرخصة فهو ان يتكلم البعض
ويسكت سائرهم بعد بلوغهم وبعد مضي مدة التامل والنظر في الحادثة

دنه

وكذلك في الفعل وقال بعض الناس لا بد من النص ولا يثبت بالسكوت
ويحكى هذا عن الشافعي قال لان عمر رضي الله عنه شاور الصحابة في مال فضل
عنده وعلي ساكت عنده حتى قال له ما تقول يا ابا الحسن فروى له
حديثا في قسمة الفضل فلم يجعل سكوته تسليما وشاورهم في املاص
المراة فاشاروا بان لا غرم عليه وعلي ساكت فلما سأله قال الذي عليك
الغرة ولان السكوت قد يكون مهابة كما قيل لابن عباس ما منعك ان تخبر
عمر بقولك في العول فقال درته وقد يكون للتأمل فلا يصلح حجة
ولنا ان شرط النطق منهم جميعا متعذر غير معتاد بل المعتاد في
كل عصر ان يتولى الكبار الفتوى ويسلم سائرهم ولانا انما نجعل السكوت
تسليما بعد العرض في كل موضع وجوب الفتوى وحرمة السكوت
لو كان مخالفا فاذا لم يجعل تسليما كان فسقا او بعد الاشتهار و
الاشتهار ينافي الخفاء فكان كالعرض وذلك ايضا بعد مضي مدة التأمل
وذلك ينافي الشبهة فتعين وجه التسليم واما سكوت علي رضي الله عنه فانما
كان لان الذين افتوا بامساك المال وبان لا غرم عليه في املاص المراة
كان حسنا الا ان تعجيل امضاء الصدقة والتزام الغرم من عمر صيانة
عن القيل والقال ورعاية لحسن الثناء وبسط العدل كان احسن
فحل السكوت عن مثله وبعد فان السكوت بشرط الصيانة عن
الفوت

جائز

جائز توطئة للفتيا وذلك الى آخر المجلس وكلامنا في السكوت المطلق
واما حديث الدرة فغير صحيح لان الخلاف والمناظرة بينهم اشهر من
ان يخفى وكان عمر رضي الله عنه الين للحق واشد انقيادا له من غيره وان صح
فتأويله ابتلاء العلماء في الكف عن مناظرته بعد ثباته على مذهبه
وعلى هذا الاصل يخرج ايضا انهم اذا اختلفوا اعني اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم
على اقوال كان اجماعا على ان ما خرج من اقوالهم فباطل وكل عصر مثل
ذلك ايضا ومن الناس من قال هذا سكوت ايضا بل اختلافهم يسوغ
الاجتهاد من غير تعيين ولكنا نقول ان الاجماع من المسلمين حجة
لا يعدوه الحق والصواب بيقين واذا اختلفوا على اقوال فقد
اجمعوا على حصر الاقوال في الحادثة ولا يجوز ان يظن بهم الجهل فلم
يبق الا ما قلنا وكذلك اذا اختلف العلماء في كل عصر على اقوال وجعل
هذا ايضا عند بعض مشايخنا وقد قيل ان هذا مخالف للاول انما ذلك
للصحابة خاصة وكذلك ما خطب به بعض الصحابة من الخلفاء فلم
يعترض عليه فهو اجماع لما قلنا

باب الاهلية

واهلية الاجماع انما تثبت باهلية الكرامة وذلك لكل مجتهد ليس فيه
هوى ولا فسق اما الفسق فيورث التهمة ويسقط العدالة وباهلية
اداء الشهادة وصفة الامر بالمعروف يثبت هذا الحكم واما الهوى

هذا الركض على الشر التعصب العصبية

فان كان صاحب بدعة يدعو الناس اليها سقط عدالته بالتعصب الباطل وبالسفه
وكذلك ان مجن به وكذلك ان غلا حتى كفر به مثل غلاة الروافض
والخوارج في الامامة فانه من جنس العصبية وصاحب الهوى المشهور
ليس من الامة على الاطلاق فاما صفة الاجتهاد فشرط في حال
دون حال اما في الاصول الذي المهدة مثل نقل القرآن ومثل امهات
الشرايع فعامة المسلمين داخلون مع الفقهاء في ذلك الاجماع فاما
ما يختص بالراي والاستنباط وما يجري مجراه فلا يعتبر فيه الا اهل
الراي والاجتهاد وكذلك من ليس من اهل الاجتهاد والراي
من العلماء فلا يعتبر في الباب الا فيما يستغني عن الراي ومن الناس
من زاد على هذا وقال لا اجماع الا للصحابة لانهم هم الاصول في
الامر بالمعروف والنهي عن المنكر وقال بعضهم لا يصح الا من عترة
الرسول وهم المخصوصون بالعرق الطيب المجبولون على سواء
السبيل ومنهم من قال لا يصح ذلك الا لاهل المدينة فهم اهل حضرة الرسول
الا ان هذه امور زايدة على الاهلية وما ثبت به الاجماع حجة
لا توجب الاختصاص بشي من هذا وانما هذا كرامة الامة ولا اختصاص
للامة بشي من هذا

باب شروط الاجماع

قال اصحابنا
انقراض العصر ليس بشرط لصحة الاجماع حجة وقال الشافعي الشرط

ان

ان يموتوا على ذلك لاحتمال رجوع بعضهم لكنا نقول ما ثبت الاجماع
حجة لا فصل فيه فلا تصح الزيادة عليه وهو نسخ عندنا ولان النسخ لا يجوز
بعد والاجماع كرامة لهم لمعنى يعقل فوجب ذلك بنفس الاجماع فاذا
رجع بعضهم من بعد لم يصح رجوعه عندنا وقال الشافعي يصح لانه
ما كان ينعقد اجماعهم الا به ولكنا نقول بعد ما ثبت الاجماع
لم يسع الخلاف وصار يقينا كرامة وفي الابتداء كان خلافه مانعا
عندنا وقال بعض الناس لا يشترط اتفاقهم بل خلاف الواحد لا يعتبر ولا خلاف
الاقل لان الجماعة احق بالاصابة واولى بالحجة قال النبي عليه السلام عليكم بالسواد
الاعظم والجواب عن قال النبي عليه السلام جعل اجماع الامة حجة فما بقي منهم
احد يصلح للاجتهاد والنظر مخالفا لم يكن اجماعا وانما هذا كرامة
ثبت على الموافقة من ان يعقل به دليل الاصابة فلا يصلح ابطال
حكم الافراد وقد اختلف اصحاب رسول الله عليه السلام وربما كان المخالف واحدا
وربما قل عددهم في مقابلة الجمع الكثير وتاويل قوله عليه السلام عليكم بالسواد
الاعظم هو عامة المؤمنين وكلهم من سواه مطلقة واختلفوا في شرط
اخر وهو ان لا يكون مجتهدا في السلف وقد صح القول عن محمد ان ذلك
ليس بشرط وان اجماع كل عصر حجة فيما سبق فيه الخلاف من السلف
على بعض اقوالهم وفيما لم يسبق فيه الخلاف من الصدر الاول وقد

اي كل المؤمنين الذين يطلق عليهم اسم الامة على الاطلاق

الا ان يكون الحادثة مختلفا فيها في الصدر الاول

بإجماع من بعد الصحابة على عدم الجواز

وعن محمد رحمه الله ان قضاء القاضي ببيع امهات الاولاد باطل وذكر
الكرخي عن ابي حنيفة رحمه الله ان قضاء القاضي ببيع امهات الاولاد لا ينقض قال
بعض مشايخنا هذا دليل على ان ابا حنيفة جعل الاختلاف الاول مانعا
من الاجماع المتاخر وقال بعضهم بل تاويل قول ابي حنيفة ان هذا
اجماع مجتهد فيه وفيه شبهة فينفذ قضاء القاضي فيه ولا ينقض عند الشبهة
فاما من اثبت الخلاف فوجه قوله ان المخالف الاول لو كان حيا لما
انعقد الاجماع دونه وهو من الامة بعد موته الا ان خلافه اعتبر
لدليله لا لعينه ودليله باق بعد موته ولان في تصحيح هذا الاجماع تضليل
بعض الصحابة مثل قول ابن عباس في العول وقد قال محمد فيمن قال لامرأته
انت خلية برية بائن بتة ونوى الثلاث ثم وطئها في العدة لا يحد
لقول عمر رضي الله عنه انها رجعية ولم يقل بالحد عليه لثبوت الثلاث ووجه القول
الاخر ان دليل كون الاجماع حجة هو اختصاص الامة بالكرامة بالامر
بالمعروف والنهي عن المنكر وذلك انما يتحقق من الاحياء في كل عصر واما
قوله ان الدليل باق فهو كذلك لكنه نسخ كنسخ بدل الخلاف بالقياس واما
التضليل فلا يجب لان الراي يوم كان حجة لفقد الاجماع فاذا
حدث الاجماع انقطع الدليل الاول للحال وذلك كالصحابة اذا اختلفوا
بالراي فلما عرضوا ذلك على الرسول عليه السلام فرد قول البعض لم

ينسب صاحبه

صاحبه الى الضلال وكصلوة اهل قباء بعد نزول النص قبل بلوغهم وانما
وانما اسقط محمد الحد بالشبهة ومن شرطه اجتماع من هو اهل في حله
الاجماع وبعض مشايخنا شرط الاكثر والصحيح ما قلنا لانه لما صار
حجة كرامة ثبتت على اتفاقهم فلا يثبت بدون جميعهم

باب حكم الاجماع

حكمه في الاصل ان يثبت المراد به حكما شرعيا على سبيل اليقين ومن
اهل الهوى من لم يجعل الاجماع حجة قاطعة لان كل واحد منهم اعتمد
ما لا يوجب العلم لكن هذا خلاف الكتاب والسنة والدليل المعقول اما
الكتاب فان الله تعالى قال ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى
ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى فاوجب هذا ان يكون سبيل المؤمنين حقا
يقينا وقال كنتم خير امة اخرجت للناس تامرون بالمعروف وتنهون عن المنكر
والخيرية توجب الحقية فيما اجتمعوا وقال وكذلك جعلناكم امة وسطا
والوسط العدل وذلك يضاد الجور والشهادة على الناس تقتضي الاصابة
والحقية اذا كانت شهادة جامعة للدنيا والاخرة وقال النبي صلى الله عليه وسلم لا تجتمع
امتي على الضلالة وعموم النص ينفي جميع وجوه الضلالة في الايمان و
الشرائع جميعا وامر النبي صلى الله عليه وسلم ابا بكر رضي الله عنه ليصلي بالناس فقالت عائشة رضي الله عنها
انه رجل رقيق فمر عمر ليصلي بالناس فقال النبي عليه السلام ابى الله ذلك والمسلمون
وسئل عن الخيرة يتعاطاها الجيران فقال ما رآه المسلمون حسنا فهو
عند الله حسن

واما المعقول فلان رسول الله صلى الله عليه خاتم النبيين وشريعته باقية
الى اخر الدهر وامته ثابتة على الحق الى ان تقوم الساعة قال النبي عليه السلم
لا يزال طائفة من امتي على الحق ظاهرين حتى تقوم الساعة وقال حتى يقاتل
اخرهم عصابة من امتي الدجال وانما المراد بالامة من لم يتمسك بالهوى والبدعة
ولو جاز الخطا على جماعتهم وقد انقطع الوحي بطل وعد الثبات على
الحق فوجب القول بان اجماعهم صواب بتعيين كرامة من الله عز وجل
صيانة لهذا الدين وهذا حكم متعلق باجماعهم صيانة للدين وذلك جائز
مثل القاضي يقضي في المجتهد برايه فيصير لازما لا يرد عليه نقض وذلك
فوق حد الاجتهاد صيانة للقضاء الذي هو من اسباب الدين ولا
ينكر في المحسوس والمشروع ان يحدث باجتماع الافراد ما لا يقوم
به الافراد فصار الاجماع كاية من الكتاب او حديث متواتر في وجوب
العلم والعمل به فيكفر جاحده في الاصل ثم هو على مراتب فاجماع
الصحابة مثل الاية والخبر المتواتر واجماع من بعدهم بمنزلة المشهور
من الحديث واذا صار الاجماع مجتهدا في السلف كان كالصحيح من الاحاد
والنسخ في ذلك جائز بمثله حتى اذا ثبت حكم باجماع عصر يجوز ان
يجتمع اولئك على خلافه فينسخ به الاول ويجوز ذلك وان لم يتصل به
التمكن من العمل عندنا على ما مر ويستوي في ذلك ان يكون في عصر او عصرين

اغني به في جواز النسخ

باب

صيانة لهذا الدين ... حاجتهم الى ذلك لان النبي عليه خاتم الانبياء ومتى
وقعت حادثة ليس فيها نص قاطع وعملوا فيها بالاجتهاد وهو يحتمل الخطا
جاز ان يكونوا على الخطا وكان فيه خروج الحق عن جميع الامة وانه لا يجوز
وتمس الحاجة الى تجديد الرسالة ولا وحي اليه لكون رسولنا خاتم الانبياء فصار
الاجماع حجة لهذه الحاجة الا ترى ان اجماع الامم السالفة ليس بحجة لما انه لا حاجة
اليه لوجود الدليل القاطع حال حيوة رسولهم او بعد وفاته بتجديد الرسالة
ولهذا لا ينعقد الاجماع في حال حيوة الرسول عليه السلام

باب بيان سببه اعلم بان سبب الاجماع قد يكون توقيفا من الكتاب
والسنة اما الكتاب فنحو الاجماع على حرمة الامهات والبنات بقوله
تعالى حرمت عليكم امهاتكم وبناتكم واما من جهة السنة فنحو الاجماع على
ان في البدن الدية وفي احديهما نصف الدية وكالاجماع على انه لا يجوز بيع
الطعام المشترى قبل القبض وما اشبه ذلك فان سببه السنة المروية في هذا
الباب وقد يكون ما يكون مستنبطا من الكتاب والسنة وذلك نحو اجماعهم
على توظيف الخراج على اهل السواد فان عمر رضي الله عنه لما اراد ذلك
خالفه بلال مع جماعة من الصحابة حتى تلا عليهم قوله تعالى والذين جاؤا
من بعدهم فقال ارى لمن بعدكم في هذا الفيء نصيبا فلو قسمتها لم يكن
لمن بعدكم فيها نصيب فاجمعوا على قوله وسبب اجماعهم هذا
الاستنباط

اي الداعي الى الاجماع

اي الداعي على السبب الى الاجماع

اصول فخر ش

وذكر في التنوير [illegible]

باب بيان سببه

وهو نوعان الداعي والناقل اما الداعي فقد يجوز
ان يكون من اخبار الآحاد او القياس وقال بعضهم لا بد من جامع اخر
مما لا يحتمل الغلط وهذا باطل عندنا لان ايجاب الحكم به قطعا لم يثبت
من قبل دليله بل من قبل عينه كرامة للامة وادامة للحجة وصيانة وتوقيرا
لهم على الحجة ولو جمعهم دليل يوجب علم اليقين لصار الاجماع لغوا فثبت
ان ما قاله هذا القائل حشو من الكلام واما السبب الناقل الينا فعلى مثال
نقل السنة فقد يثبت نقل السنة بدليل قاطع لا شبهة فيه وقد يثبت بطريق
فيه شبهة فكذا هذا اذا انتقل الينا اجماع السلف باجماع كل عصر على
نقله كان في معنى نقل الحديث المتواتر واذا انتقل الينا بالافراد مثل
قول عبيدة السلماني ما اجتمع اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم على شيء كاجتماعهم
على محافظة الاربع قبل الظهر وعلى اسفار الصبح وعلى تحريم نكاح
الاخت في عدة الاخت وسئل ابن مسعود رضي الله عنه عن تكبير الجنازة فقال
كل ذلك قد كان الا اني رايت اصحاب محمد يكبرون اربعا وكما روي في
توكيد المهر بالخلوة فكان هذا كنقل السنة بالآحاد وهو يقين باصله
لكنه لما انتقل الينا بالآحاد اوجب العمل دون علم اليقين وكان مقدما على القياس
وهذا مثله ومن الفقهاء من ابى النقل بالآحاد في هذا الباب وهو قول لا وجه له
ومن انكر الاجماع فقد ابطل دينه كله لان مدار اصول الدين كلها ومرجعها كلها
الى اجماع المسلمين

ذكر شارح الحديث [illegible] قول الرسول عليه

باب القياس

الكلام في هذا الباب ينقسم الى اقسام اولها الكلام في تفسير القياس والثاني في شرطه والثالث في ركنه والرابع في حكمه والخامس في دفعه ولا بد من معرفة هذه الجملة لان الكلام لا يصح الا بمعناه ولا يوجد الا عند شرطه ولا يقوم الا بركنه ولم يشرع الا لحكمه ولا يبقى الا لدفعه

باب تفسير القياس

للقياس تفسير وهو المراد بظاهر صيغته ومعنى وهو المراد بدلالة صيغته ومثاله الضرب هو اسم لفعل يعرف بظاهره والمعنى يعقل بدلالته على الم قلنا اما الثابت بظاهر صيغته فالتقدير يقال قدر النعل بالنعل اي حذاه به وفي قلبه به وذلك ان يلحق الشيء بغيره فيجعل مثله ونظيره وقد يسمى ما يجري بين اثنين من المناظرة قياسا وهو ماخوذ من قايسته قياسا وقد يسمى هذا القياس نظرا مجازا لانه طريق النظر يدرك وقد يسمى اجتهادا لانه طريق فسمي به مجازا واما المعنى الثابت بدلالة صيغته فهو انه مدرك من احكام الشرع و مفصل من مفاصله وهذه جملة لا تعقل الا بالبسط والبيان وبيان ذلك

موضع التفصيل وهو ان الله تعالى كلفنا العمل بالقياس بطريق وضعه على مثال العمل بالبينات فجعل الاصول شهودا فهي شهود الله ومعنى النصوص هو شهادتها وهو العلة الجامعة بين الاصل والفرع ولا بد من صلاحية الاصول وهو كونها صالحة للتعليل كصلاحية الشهود بالحرية والعقل والبلوغ ولا بد من صلاح الشهادة

كصلاح شهادة الشاهد بلفظ الشهادة خاصة وعدالته واستقامته للحكم المطلوب فكذلك هذه الشهادة ولا بد من طالب للحكم على مثال المدعي وهو القايس ولا بد من مطلوب وهو الحكم الشرعي ولا بد من مقضي عليه وهو القلب بالعقد ضرورة والبدن بالعمل اصلا او الخصم في مجلس النظر والحاجة ولا بد من حكم هو بمعنى القاضي وهو القلب واذا ثبت ذلك بقي للمشهود عليه ولاية الدفع كما في ساير الشهادات هذا مذهب عامة اصحاب النبي عليه السلم وهو مذهب التابعين والصالحين وعلماء الدين رضي الله عنهم فانهم اتفقوا على ان القياس بالراي على الاصول الشرعية لتعدية احكامها الى ما لا نص فيه مدرك من مدارك احكام الشرع لا حجة لاثباتها ابتداء وقال اصحاب الظواهر من اهل الحديث وغيرهم ان القياس ليس بحجة والعمل به باطل وهو قول داود بن علي الاصبهاني وغيره واختلف هولاء فقال بعضهم لا دليل من قبل العقل اصلا والقياس قسم منه وقال بعضهم لا عمل للدليل العقلي الا في الامور العقلية دون الشرعية وقال بعضهم هو دليل ضروري لا ضرورة بنا اليه لامكان العمل باستصحاب الحال واحتج من ابطل القياس بالكتاب والسنة والدليل المعقول اما الكتاب فقوله تعالى ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء وقوله ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين ومن جعل القياس حجة فلم يجعل الكتاب كافيا واما السنة فقول النبي عليه السلم لم يزل امر

بني اسرائيل مسقها حتى كثرت فيهم اولاد السبايا فقاسوا ما لم يكن
بما قد كان فضلوا واضلوا واما المعقول فلمعنى في الدليل والمعنى
في المدلول اما الدليل فشبهه في الاصل لان النص لم ينطق بشيء من
الاوصاف على الحكم والحكم المطلوب حق الله تعالى فلا يصح اثباته بما هو
شبهة في الاصل مع كمال قدرة صاحب الحق واما الذي في المدلول
فلان المدلول طاعة الله تعالى ولا يطاع الله تعالى بالمعقول والآراء الا ترى
ان من الشرايع ما لا يدرك البتة بالمعقول مثل المقدرات ومنه ما يخالف
المعقول ولا يلزم امر الحروب ودرك الكعبة وتقويم المتلفات اما على
الوجه الاول فانها من حقوق العباد اما غير الكعبة فلا تشكل واما
القبلة فاصلها معرفة اقاليم الارض وذلك حق العباد فبني على وسعهم
واما على الثاني فلان هذه الامور انما تعقل بوجوه محسوسة الا ترى ان
قيم المتلفات ومهور النساء وامور الحروب تعقل بالاسباب الحسية وكذلك
القبلة وكان نفسنا باصله على مثال الكتاب والسنة وحصل بما قلنا
المحافظة على النصوص بمعانيها ولان العمل بالاصل في مواضع القياس
ممكن وذلك دليل دعينا الى العمل به قال الله تعالى قل لا اجد فيما اوحي
الي الاية وليس كذلك ما ذكرنا من امر الحروب وغيرها لان العمل بالاصل
غير ممكن وكذلك امر القبلة فعملنا بالاجتهاد للضرورة ولا يلزم

عليه الاعتبار

عليه الاعتبار بمن مضى من القرون في المثلات والكرامات لان ذلك
امر تعقل بالحس والعيان وعلى ذلك يحمل ما ورد في الكتاب من الامر
بالاعتبار وعلى امر الحروب يحمل مشورة النبي عليه السلام ولعامة
العلماء وايمة الهدى رحمهم الله الكتاب والسنة والدليل المعقول وهذا
اكثر من ان يحصى واوضح من ان يخفى وانما نذكر طرفا منه تبركا واقتداء
بالسلف قال الله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار والاعتبار رد
الشيء الى نظيره والعبرة البيان قال الله تعالى ان كنتم للرؤيا تعبرون اي
تبينون والقياس مثله سواء فان قال عندكم الاعتبار انما يصح بامر
ثابت بالنص دون الراي وهو ان يذكر سبب هلاك قوم او نجاتهم وكذلك
عندي هنا اذا ذكرت العلة نصا مثل قول النبي صلى الله عليه وسلم في الهرة انها
من الطوافين والطوافات والجواب ما تبين ان الله تعالى قال تعالى
ان في ذلك لايات لقوم يتفكرون ويعقلون ونحو ذلك وقال ولكم في
القصاص حيوة يا اولي الالباب وهو اقتضاء واماتة في الظاهر لكنه
حيوة من طريق المعنى بشرعه واستيفائه اما الاول فان من تامل في
شرع القصاص صده ذلك عن مباشرة سببه فبقي حيا ويسلم المقصود
بالقتل عنه فبقي حيا فيصير حيوة لهما اي بقاء عليهما واما في استيفائه
فلان من قتل رجلا صار حربا على اوليائه وصاروا كذلك عليه فلم
يسلم

لهم الحيوة الا ان يقتل القاتل فيسلم به حيوة اوليا القتيل الاول
والعشاير فصار احيا معنى وهذا لا يعقل الا بالتامل واما
السنة فاكثر من ان يحصى من ذلك ما روى ان النبي صلعم حين بعث
معاذا الى اليمن قال له بم تقضي قال بما في كتاب الله تعالى قال فان لم
تجد في كتاب الله تعالى قال اقضي بما قضى به رسول الله قال فان لم
تجد فيما قضى به رسول الله قال اجتهد برايي فقال الحمد لله الذي
وفق رسول رسوله بما يرضى به رسوله وهذا نص صحيح وقد روينا ما هو قياس بنفسه
من النبي صلعم وعمل اصحاب النبي صلعم في هذا الباب ومناظرتهم و
مشاورتهم في هذا الباب اشهر من ان يخفى على عاقل مميز فان طعن
طاعن فيهم فقد ضل عن سواء السبيل ونابذ الاسلام ومن ادعى نسخه
فقد ادعى امرا لا دليل عليه بل الناس سواء في تكليف الاعتبار والله اعلم
واما المعقول فهو ان الاعتبار واجب بنص القران وهو النظر والتامل
فيما اصاب من قبلنا من المثلات باسباب نقلت عنهم وهو الكفر لنكف
عنها احترازا عن مثله من الجزاء وكذلك التامل في حقايق اللغة لفهم معاني
غيرها لها شايع والقياس نظير بعينه لان الشرع شرع احكاما
بمعان اشار اليها كما ان المثلات باسباب قصها ودعانا الى التامل
ثم الاعتبار وبيان ذلك في الاصل في قوله تعالى هو الذي اخرج الذين
كفروا

١٣ ١٤٢

كفروا من اهل الكتاب من ديارهم لاول الحشر فالاخراج من الديار عقوبة
بمنزلة القتل والكفر يصلح داعيا اليه واول الحشر دلالة على تكرار هذه
العقوبة وقوله ما ظننتم ان يخرجوا دليل على ان اصابه النصر جزاء
وقطع الحيل ان المقت والخذلان جزاء النظر الى القوة والاغترار
اليها احصى من معاني اللغة يرد عانا الى الاعتبار بالتامل في معاني النص
للعمل به فيما لا نص فيه وكذا في مسئلتنا هذه وبيان ذلك في مسئلة
وذلك ان النبي عم قال الحنطة بالحنطة اي بيعوا الحنطة بالحنطة لان
الباء للالصاق قد دلت على اضمار فعل مثل قوله بسم الله ودل عليه قوله
لا تبيعوا الطعام بالطعام الا سواء بسواء ودل عليه حديث عبادة بن الصامت
رضي ان النبي عم قال لا تبيعوا الذهب بالذهب والورق بالورق الا سواء
بسواء والحنطة بالحنطة الا سواء بسواء عينا بعين من زاد او استزاد فقد
اربى والحنطة اسم علم لمكيل معلوم وقد قوبل بجنسه وقوله مثلا بمثل
حال لما سبق والاحوال شروط اي بيعوا بهذا الوصف والامر للايجاب
ليكون البيع مباحا فلا بد من صرف الامر الى الحال التي هي شرط والمراد
بالمثل القدر لما روي في حديث اخر كيلا بكيل بنسخه الكلام وقوله والفضل ربوا
اسم لكل زيادة وقوله ربوا اسم لزيادة هي حرام وهو فضل مال خال عن
عوض في معاوضة مال بمال والمراد بالفضل الفضل الذي على القدر لان

الفضل الا نصوا الاثنا على المماثلة ليكون فضلا عليه والمراد بالمماثلة
القدر بالنص وكذلك الفضل عليها لا محالة وصار حكم النص وجوب التسوية
بينهما في القدر ثم الحرمة بناء على فوات حكم الامر فاذا حكم هذا النص عرفناه
بالتامل في صيغة النص فوجب علينا التامل فيما هو داعي الى هذا الحكم ما
هو ثابت بهذا النص وهو ايجاب المماثلة عند البيع بجنسها فاذا تاملنا
وجدنا الداعي اليه القدر والجنس لان ايجاب التسوية بين هذه الاموال
يقتضي ان يكونا امثالا متساوية ولن يكون كذلك الا بالقدر والجنس لان
كل موجود من المحدث موجود بصورته ومعناه فانما يقوم المماثلة
بهما فالقدر عبارة عن امتلاء المعيار بمنزلة الطول والعرض فصار
به تحصل المماثلة صورة والجنس عبارة عن مشاكلة المعاني فتثبت
به المماثلة معنى وسقطت قيمة الجودة بالنص وهو قوله جيدها ورديها
سواء تبرها وعينها سواء ودلالة الاجماع فيمن باع قفيزا جيدا بقفيز ردي
وزيادة فلس انه لا يصح ولما عرف ان ما لا يستوفى به الا هلاكا لم ينتفع
في ذاته ولما صارت امثالا بالقدر والجنس وسقطت القيمة للجودة شرعا
علمنا ان العدم لا يصلح علة صارت المماثلة ثابتة بهذين الوصفين
فصار سائر الاعيان فضلا على هذين المتماثلين بالكيل والجنس بواسطة
المماثلة فصار شرطا منها في البيع بمنزلة شرط الخمر فيفسد به البيع كهذا

والنسيء

ار سائر الاعيان

يعني معقول من هذا النص ليس ثابتا بالراي فلم يبق من بعدنا الا الاعتبار
وهو انا وجدنا الارز والدخن والجص وسائر المكيلات والموزونات
امثالا متساوية وكان الفضل على المماثلة فيها فضلا خاليا عن
العوض في عقد المعاوضة مثل حكم النص بلا تفاوت فلزمنا اثباته
على طريق الاعتبار وهو كما ذكرنا من الامثلة ما بيننا وبين هذه الجملة
اتفاق وحصل مما قلنا اثبات الاحكام بظواهرها تصديقا وابانة
معانيها طمانينة وشرحا للصدور وسببه تعميم احكام النصوص وفي
ذلك تعظيم حدودها ولزمنا بهذا الاصل محافظة النصوص بظواهرها
بظواهرها ومعانيها ومحافظة ما تضمنته من المعاني التي تعلقت بها
احكامها جمعا بين الاصول والفروع معا وهو الحق وماذا بعد الحق
الا الضلال وما للخصم الا التمسك بالجهل وصار تعليق الحكم بمعنى من
المعاني بانتا تحرزا فيما ضرب شبهة وفي التعيين احتمال في جائز وضع
الاسباب للعمل على هذا الوجه كالنصوص المحتملة بصيغتها من
الكتاب والسنة وصار الحكم ثابتا بالكل مع هذا الوجه لان ما
ثبت بالقياس مضاف اليه وكان اولى من العمل بالحال الذي ليس بحجة فاذا
تعلق العمل بالقياس صير الى الحال وبان طاعة الله تعالى لم يتوقف على
علم اليقين والله اعلم

فصل في تعليل الاصول

واختلفوا في هذه الاصول فقال بعضهم هي غير شاهدة اي غير
معلولة الا بدليل وقال بعضهم هي معلولة بكل وصف يمكن الا مانع وقال
بعضهم هي معلولة لكن لا بد من دليل مميز وهذا اشبه بمذهب الشافعي
والقول الرابع قولنا انا نقول هي معلولة شاهدة الا لمانع ولا بد
في ذلك من دلالة التمييز ولا بد قبل ذلك من قيام الدليل على انه للحال
شاهد ومثال هذا اختلافنا في تعليل الذهب والفضة بالوزن وانكر
الشافعي التعليل فلا يصح الاستدلال بالنصوص في الاصل معلولة
الا بقيام الدليل في هذا النص على الخصوص انه معلول احتج اهل المقالة
الاولى بان النص موجب بصيغته وبالتعليل ينقل حكمه الى معناه وذلك
كالمجاز من الحقيقة فلا يترك الا بدليل الا ترى ان الاوصاف متعارضة
والتعليل بالكل غير ممكن وبكل وصف محتمل فكان الوقف اصلا واحتج
اهل المقالة الثانية بان الشرع لما جعل القياس حجة والنص حجة الا ان
يجعل اوصاف النص علة وشهادة صارت الاوصاف كلها صالحة
الاثبات بكل وصف الا لمانع مثل رواة الاحاديث لما كان حجة والاختيار
منعقد صارت رواية كل عدل حجة لم يترك الا بمانع وكذلك هذا ولما صار
القياس دليلا صار التعليل والشهادة من النص اصلا فلا يترك الا بالاحتمال
وانما التعليل لاثبات حكم الفروع واما النص فيبقى موجبا كما كان

وهذا جواب عما قال الفريق الاول ان التعليل يبطل الحكم من النص

ووجه القول الثالث انه لما ثبت القول بالتعليل وصار ذلك اصلا بطل التعليل
بكل الاوصاف لانه ما شرع الا للقياس مرة وللحجر اخرى عند الشافعي وهذا
يسد باب القياس اصلا فوجب التعليل بواحد من الجملة فلا بد من دليل يوجب
التمييز لان التعليل بالمجهول باطل والواحد من الجملة هو المتيقن بعد
سقوط الجملة لكنه مجهول وقلنا نحن ان دليل التمييز شرط على ما نبين
ان شاء الله تعالى لكنا نحتاج قبل ذلك الى قيام الدلالة على كون الاصل
شاهدا للحال لانا قد وجدنا من النصوص ما هو غير معلول فاحتمل هذا
ان يكون من تلك الجملة لكن هذا الاصل لا يسقط بالاحتمال ولم يبق حجة على
غيره وهو الفرع بالاحتمال ايضا على مثال استصحاب الحال ولا يلزم عليه
ان الاقتداء بالنبي عليه السلام واجب مع قيام الاختصاص في بعض الامور لان
الاقتداء بالنبي صلى الله عليه وسلم انما صار واجبا لكونه رسولا واماما وهذا لا شبهة فيه
فلم يسقط العمل بما دخل من الاحتمال في نفس العمل فاما هاهنا فان
النصوص نوعان معلول وغير معلول فيبطل الاحتمال والتعالي بنفس الحجة لان
الشرع ابتلانا بالوقف مرة وبالاستنباط اخرى كل ذلك اصل فلما
اعتدلا لم يستقم الاكتفاء باحد الاصلين فاما الرسول فانما بعث للاقتداء
لا معارض له لذلك فلم يبطل بالاحتمال ومثال هذا الاصل قولنا في الذهب
والفضة ان حكم النص في ذلك معلول فلا يسمع منا الاستدلال بالاصل

وهو ان الاصل في النصوص العلل الكل
يحتاج الى اقامة الدليل عند الالزام

وهو ان التعليل اصل في النصوص بل لا بد من اقامة الدلالة على ان هذا النص
بعينه معلول ودلالة ذلك ان هذا النص تضمن حكم التعيين بقوله يدا بيد
وذلك من باب الربوا ايضا الا ترى ان تعيين احد البدلين شرط جواز
كل بيع احترازا عن الدين بالدين وتعيين الاخر واجب طلبا للاستواء
بينهما احترازا عن شبهة الفضل الذي هو ربوا وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم
انما الربوا في النسيئة وقد وجدنا هذا الحكم متعديا عنه حتى قال
الشافعي في بيع الطعام بالطعام ان التقابض شرط وقلنا جميعا
فيمن اشترى حنطة بعينها بشعير بعينه وتفرقا عنه بها جملة غير موجل انه باطل
وان كان موصوفا لما قلنا ووجب تعيين راس مال السلم بالاجماع
واذا ثبت التعدي في ذلك ثبت انه معلول فلا ادري ان التعليل بالاجماع
وقد صح التعدي ولم يكن الثمنية مانعة واذا ثبت نفس ... وسلمتا
لانه هو بعينه بل ربوا الفضل اثبت منه وقال الشافعي ان تحريم الخمر
معلول فلا بد من اقامة الدلالة عليه ولا دليل عليه من قبل النص بل الدليل
دل على خلافه فان النص اوجب تحريم الخمر بعينها وليس حرمة سائر الاشربة
ونجاستها من باب التعدي لكنه بدليل فيه شبهة احتياطا وقال
هذا الشاهد لما قبلت شهادته مع صفة الجهل بحدود الشرع بطل
الطعن بالجهل وصح الطعن بالرق وكذلك هنا حتى وجدنا النص شاهدا

مع ما

مع ما ذكرنا من الطعن بطل الطعن ومتى وقع الطعن في الشاهد بما هو
جرح وهو الرق لم يجز الحكم بظاهر الحرية الا بحجة فكذلك لا يصح العمل
به مع الاحتمال الا بحجة

باب شروط القياس

وهي اربعة ان لا يكون الاصل مخصوصا بحكمه بنص اخر وان لا يكون
معدولا به عن القياس وان يتعدى الحكم الشرعي الثابت بالنص بعينه الى
فرع هو نظيره ولا نص فيه وان يبقى الحكم في الاصل بعد التعليل على ما
كان قبله اما الاول فلانه متى ثبت اختصاصه بالنص صار التعليل
مبطلا له وذلك باطل لانه لا يعارضه واما الثاني فلانا احتجنا
الى اثبات الحكم بالقياس فاذا جاء مخالفا للقياس لم يصح اثباته
كالمنطوق الثاني لا يصلح للاثبات واما الثالث فلان القياس محاذاة بين
شيئين فلا ينفعل الا في محله وهو الفرع والاصل معا وانما التعليل لاثبات
حكم شرعي وفي هذه الجملة خلاف واما الرابع فلانا قلنا ان القياس
لا يعارض النص ولا يغير به حكمه بيان الاول ان الله تعالى شرط العدد في عامة
الشهادات وثبت بالنص قبول شهادة خزيمة وحده لكنه ثبت كرامة فلم يصح
ابطاله بالتعليل وحل لرسول الله تسع نسوة كرامة فلم يصح تعليله وكذلك
ثبت بالنص ان السلم يقتضي محلا مملوكا مقدورا وجوز السلم في الدين
بالنص وهو قوله عليه السلام من اسلم منكم فليسلم في كيل معلوم ووزن معلوم الى
اجل معلوم

وما ثبت بهذا النص الا موجلا فلم يستقم ابطال الخصوص بالتعليل وقال
الشافعي لما صح نكاح النبي عليه السلام بلفظ الهبة على سبيل الخصوص بقوله تعالى
خالصة لك بطل التعليل وقلنا بل الاختصاص في سلامته له بغير عوض
وفي اختصاصه بان لا يحل لاحد بعده ما لا يسد على ازواجه امهاتهم وقال
قد علمنا ما فرضنا عليهم في ازواجهم وهذا مما يعقل كرامة فاما
الاختصاص باللفظ فلا فلذلك ابطلنا التعليل من حيث كرامته وكذلك
ثبت للمنافع حكم التقوم والمالية في باب عقود الاجارة بالنص مخالفا للقياس
المعقول لان التقوم والتمول يعتمد الوجود ليصلح للاحراز ولان التقوم
عبارة عن اعتدال المعاني بين العين والمنافع تفاوت في نفس الوجود فلا
يصح ابطال الخصوص بالتعليل ومثال الثاني من الشروط ان اكل الناسي
معدول به عن القياس وهو فوات القربة بما يضادها كما هو القياس
وبقي حكم النسيان بالنص معدولا به عن القياس لا مخصوصا من النص
فلم يصح التعليل للقياس وهو معدول عنه فيصير التعليل حينئذ لضد ما
وضع له ولم يثبت هذا الحكم في مواقعة الناسي بالتعليل بل بدلالة النص لانها
سواء في قيام الركن لكف عنها الا ترى ان معنى الحديث لغوا ان الناسي غير
جان على الصوم لا على الطعام وكان الجماع مثله بدلالة النص على
ما مر ولذلك ترك التسمية على الذبح ناسيا جعل عفوا بالنص معدولا به

عن القياس فلم يحتمل التعليل وكذلك حديث الاعرابي الذي قال له رسول الله عليه السلام
كلها انت واطعم عيالك هذا معدول عن القياس لان الكفارة انما تكون
بما يقع عليه من بدنه او ماله لا بما يقع له وكان الاعرابي مخصوصا
بالنص فلم يحتمل التعليل واما المستحسنات فمنها ما ثبت بدليل خفي
لا معدولا واما الاصل اذا عارضه اصول فلا يسمى معدولا به عن القياس
لان التعليل لا ينفي عدد الاصول ولكنه مما يصلح للترجيح على ما
قلنا في عدد الرواة واما الرابع فاعظم هذه الوجوه فقها و
اعمها نفعا وهذا الشرط وهو ان يتعدى بجملته تفصيلا من ذلك ان يكون
الحكم المعلول شرعيا لا لغويا ولهذا قلنا ان من علل بالراي
لاستعمال الفاظ الطلاق في باب العتاق كان باطلا لان الاستعارة
من باب اللغة لا ينال الا بالتامل في معاني اللغة وكذلك جواز النكاح
بالفاظ التمليك واستعارة كلمة النسب للتحرير وكذلك التعليل لشرط
التمليك في الطعام في كفارة اليمين باطل عندنا لان الاطعام لغوي
وكذلك الكسوة فلا يكون ما يعقل بالكسوة حكما شرعيا ليصح تعديته
بالتعليل الى غيره بل يجب العمل بحقيقة الاطعام وهو ان يصير المرء طاعما
ثم يصح التمليك بدلالة النص واما الكسوة فاسم لما يلبس لا المنافع اللباس
فبطل التعليل من كل وجه وكذلك التعليل لاثبات اسم الزنا للواط

واسم الخمر لسائر الاشربة واسم السارق للنباش باطل لما بينا والثاني
من هذه الجملة التعدية فان حكم التعليل التعدية عندنا باطل التعليل
بدونه وقال الشافعي هو صحيح من غير شرط التعدية حتى جوز التعليل
بالثمنية واحتج بان هذا لما كان من جنس الحجج وجب ان يتعلق به الايجاب
مثل سائر الحجج الا ترى انه لا يكون الوصف علة الا بتعيين تعديه بل بمعنى
ذلك بمعنى في الوصف ووجه قولنا ان دليل الشرع لا بد من
ان يوجب علما او عملا وهذا لا يوجب علما بلا خلاف ولا يوجب عملا
في المنصوص عليه لانه ثابت بالنص والنص فوق التعليل فلا يصح قطعه عنه
به فلم يبق للتعليل حكم الا التعدية الى الفروع فان قال ان حكم
النص ثابت بالعلة كان باطلا لان التعليل بما لا يتعدى كما لا يصح لتغيير حكم
النص به فكيف لابطاله فان قيل ان التعليل بما لا يتعدى يفيد
اختصاص النص به قيل له هذا يحصل بترك التعليل على ان التعليل
بما لا يتعدى لا يمنع التعليل بما يتعدى فبطل هذه الفائدة ومن هذه
الجملة ان يكون المتعدى حكم النص بعينه من غير تغيير لما ذكرنا ان ثمرة
التعليل التعدية لا غير فاما التغيير فلا فاذا كان التعليل مغيرا كان
باطلا من ذلك ما قلنا ان السلم الحال باطل لان من شرط جواز البيع
ان يكون المبيع موجودا مملوكا مقدورا والشرع رخص في السلم

[illegible]

لانه لكون الوصف علة اما هي الطرد او الاخالة او التاثير فاذا [illegible] الوصف علة بما هو دليله وهو [illegible] صار علة بالاجماع فعلم انه كونه علة لم يتوقف على وجود التعدية

بصفة

بصفة الاجل وتفسيره نقل الشرط الاصلي الى خلفه وهو الاجل لان الزمان
يصلح للكسب الذي هو من اسباب القدرة فاستقام خلفا عنه واذا
كان النص ناقلا للشرط وكانت رخصة نقل لم يستقم التعليل للاسقاط
والابطال لانه تغيير محض ومن ذلك قولهم في الخاطئ والمكره ان فعلهما
لا يكون فطرا لعدم القصد كفطر الناسي وهذا تعليل باطل لان بقاء
الصوم مع النسيان ليس لعدم القصد لان فوات الركن بعدم الاداء و
ليس لعدم القصد اثر في الوجود مع قيام حقيقة العدم لان الركن من
لم ينو الصوم اصلا لانه لم يشعر بشهر رمضان لم يكن صائما والقضية
لم يوجد لكنه لم يجعل فطرا بالنص غير معلول على ما قلنا وعلى هذا
الاصل يسقط فعل الناسي لان النسيان امر جبل عليه الانسان وكان
سماويا محضا فنسب الى صاحب الحق فلم يصلح الضمان حقه فالتعدية
الى الخطأ وهو تقصير من الخاطئ والى المكره وهو من جهة غير صاحب
الحق من وجه يكون تغييرا لا تعدية ومن ذلك ان حكم النص في الربوا
تحريم متناهي وقد اثبت الخصم فيما لا معيار له غير متناهي ومن
ذلك قولهم في تعيين النقود في المعاوضات انه تصرف حصل من
اهله مضافا الى محله مفيدا في نفسه فيصح كتعيين السلع وهذا تغيير لحكم
الاصل لان حكم الشرع في الاعيان ان البيع يتعلق به وجوب ملكهما

والشرط كون المبيع موجودا [illegible]

وهو الذي دخل الماء حلقه او الى المضمضة من غير قصد وهو ذاكر للصوم

فيكون الصوم وهو ما حقيقته وعدم القصد في صورة عدم الاداء حقيقة [illegible]

ولعدم القصد [illegible] ولا بعدم الاداء [illegible] ويتوقف الركن [illegible] وجود الصوم

[illegible] حكم الاصل في البيع [illegible]

[illegible]

له وجودها وحكم البيع حانث الاثمان في وجودها ووجوبها معا بدلالة انه
سوتها ديونا في الذمم بلا ضرورة وبدلالة انه جوزنا الاستبدال بها وهي
ديون ولم يجعل حكم الاعيان فيما ورا الرخصة وبدلالة انه لم يجز هذا
النقض بقبض ما يقابله فاذا صح النقص انقلب الحكم شرطا وهذا تغيير
محض وبالـ في كفارة اليمين والظهار انه تحرير في تكفير وكان الايمان
من شرطه وهذا تغيير بفساد الاطلاق مثل اطلاق المقيد هذا وما
اشبهه تغيير للحكم في الفروع وقد صح ظهار الذمي عند الشافعي فصار
تغييرا للحرمة المتناهية بالكفارة في الاصل الى اطلاقها في الفرع
عن الغاية ومن ذلك ما قلنا الى فرع هو نظيره فاما اذا خالفه
فلا وذلك مثل ما قلنا في تعديه الحكم من الناسي في الفطر الى الخاطي
والمكره اذ ذلك تبين منه والعذر في الخاطي والمكره دون العذر في
الناسي فصار تعديه الى ما ليس نظيره وعدي حكم التيمم الى الوضوء
في شرط النية وليس نظيره لان التيمم تلويث وهذا تطهير وغسل وبالـ
الشافعي انتم عديتم حرمة المصاهرة من الحلال الى الحرام وليس
في اثبات الكرامة قلنا ما عدينا من الحلال الى الحرام لان الوطي
ليس باصل في التحريم حلالا كان او حراما وانما الاصل هو الولد المستحق
لكرامات البشر فلما خلق من الماءين تعدى اليهما الحرمات كانهما صا
را

شخصا

شخصا واحدا فصار اباؤه وابناؤه كآبائها وابنائها وامهاتها وبنا
تها مثل امهاته وبناته ثم تعدى ذلك الى سببه وهو الوطي فصار عاملا بمعنى
الاصل فلم يجز بخصوصه لمعنى في نفسه وهو الحل ولا ابطال الحكم لمعنى في نفسه وهو
للحرمة وصار هذا اصلا وقلنا في الغصب انه من اسباب الملك تبعا لوجوب
ضمان الغصب لا اصلا اثبت بشروط الاصل وكان هذا الاصل مجمعا عليه في
الحرمات التي بنيت على الاحتياط فاما النسب فانبنى على مثله من الاشياء
ونحن قطعنا عنه الاشتباه ولا يلزم على هذا ان هذه الحرمة لا تتعدى
الى الاخوات والاخ ونحوهم لان التعليل لا يعمل في تغيير الاصول وهو
امتداد التحريم وهذا مما يكثر امثلته لا يحصى ومن ذلك قولنا
ولا نص فيه لان التعديه اليه يخالف النص مناقضة حكم النص بالتعليل وهو
باطل والتعديه بموافقة النص لعموم الكلام لان النص يغني عن التعليل
ومثال ذلك قول الشافعي في كفارة القتل العمد واليمين الغموس وشرط
الايمان في مصرف الصدقات اعتبارا بالزكوة ومثل شرط التمليك
في طعام الكفارات وشرط الايمان في رقبة كفارة اليمين والظهار وهذا
كله تعديه الى ما فيه نص بتغيير بالفساد واما الشرط الرابع فهو
ان يبقى حكم النص على ما كان قبل التعليل فلان تغيير حكم النص في نفسه
بالراي باطل كما ابطلناه في الفروع وذلك مثل قول الشافعي

في طعام الكفارة بشرط التمليك انه تغيير لحكم النص بعينه لان الاطعام
اسم لفعل يسمى لازمه طعما وهو الاكل على ما قلنا وقلتم في قوله في حد
القذف انه لا تبطل الشهادة وهذا تغيير لان النص يوجب ان يكون حكم
القذف ابطال الشهادة حدا وقد ابطلتم بجعل بعض الحد حدا
لان الوقت من الابد بعضه وان الرد تنفيذ القذف بدون هذه العجز
وهو تغيير وزاد النفي على الجلد وهو تغيير وجعل الفسق مبطلا للشهادة
والولاية وهو تغيير لان حكم الفسق بالنص التثبت والتوقف دون الابطال
ومثله كثير وقال الشافعي انتم غيرتم حكم النص بالتعليل في مسائل
منها ان نص الربوا يعم القليل والكثير وهو قوله لا تبيعوا الطعام بالطعام
فخصصتم منها القليل بالتعليل والنص اوجب الشاة في الزكوة بصورتها
ومعناها فابطلتم الحق عن صورتها بالتعليل والحق المستحق مراعى
بصورته ومعناه كما في حقوق الناس واوجب النص الزكوة للاصناف
المسمين بقوله انما الصدقات للفقراء والمساكين وقد ابطلتموه بجواز
الصرف الى صنف واحد بطريق التعليل واوجب الشرع التكبير
لافتتاح الصلوة وعين الماء لغسل النجس وقد ابطلتم هذا
الواجب بالتعليل والجواب عن هذا وهم اما الاول فلان المخصوص
انما ثبت بصيغة النص وذلك ان المستثنى منه انما ثبت على وفق المستثنى

فيما

فيما استثنى من النفي كما قال في الجامع ان كان في الدار الا زيد فعبدي حر
والمستثنى منه بنو ادم ولو قال الا حمار كان المستثنى منه الحيوان ولو
قال الا متاع كان المستثنى منه كل شيء وهاهنا استثنى الحال لقوله
الا سواء بسواء فاستثناء الحال من الاعيان باطل في الحقيقة فوجب اثبات
عموم صدره في الاحوال بهذه الدلالة وهو حال التساوي والتفاضل
والمجازفة ثم استثنى منها حال التساوي ولن يثبت اختلاف الاحوال
الا في الكثير فصار التغيير بالنص مصاحبا للتعليل لا به واما الزكوة
فليس فيها حق واجب للفقير يتغير بالنص لان الزكوة عبادة محضة فلا يجب
للعباد بوجه وانما الواجب لله تعالى وانما سقط حقه في الصورة باذنه
بالنص لا بالتعليل لانه وعد ارزاق الفقراء ثم اوجب مالا مسمى على
الاغنياء لنفسه ثم امر بانجاز المواعيد من ذلك المسمى وذلك لا يحتمل
مع اختلاف المواعيد الا بالاستبدال كالسلطان يجيز اولياءه
بمواعيد كتبها باسمائهم ثم امر بعض وكلائه بان ينجزها من مال
بعينه كان اذنا بالاستبدال فصار التغيير مجامعا للتعليل بالنص
لا بالتعليل وانما التعليل لحكم شرعي وهو كون الشاة صالحة
للتسليم الى الفقير وهذا حكم شرعي وبيانه ان الشاة تقع لله تعالى
باول القبض ثم تصير للفقير بدوام يده عليها فيصير من الاوساخ كالماء المستعمل

قال النبي عليه السلام يا بني هاشم ان الله تعالى كره لكم اوساخ الناس وعوضكم
منها خمس الخمس وقد كانت النار تنزل في الامم الماضية وتحرق
المتقبل من الصدقات واحلت لهذه الامة بعد ان بيت خبثها
بشرط الحاجة والضرورة كما تحل الميتة بالضرورة وحرمت على
الغني فصار صلاح الصرف الى الفقير بعد الوقوع لله تعالى
بابتدا اليد ليصير مصروفا الى الفقير بدوام يده حكما شرعيا في الشاة
فعللناه بالتقوم وعديناه الى ساير الاموال على موافقة ساير
العلل ولما ان الواجب خالصا حق الله تعالى كان اللام في قوله للفقرا لام
العاقبة اي يصير لهم بعاقبته او لانه اوجب لهم بعدما صار صدقة
وذلك بعد الادا الى الله تعالى فصاروا على هذا التحقيق مصارف باعتبار
الحاجة وهذه الاسما اسباب الحاجة وهم بجملتهم للزكوة مثل الكعبة
للصلوة وكل صنف منهم مثل جزء من الكعبة واستقبال جزء من القبلة
جائز كاستقبال كلها فكذلك هاهنا وكان قول الشافعي تغييرا
بان جعل الزكوة حقا للعباد وهو خطا عظيم واما التكبير فما
وجب لعينه بل الواجب تعظيم الله تعالى بكل جزء من البدن واللسان
منه لانها من ظاهر البدن من وجه فوجب فعلها والثنا الة فعلها
فصار حكم النص ان يجعل التكبير آلة فعلها لكونه ثنا مطلقا فعديناه

فعله

الى

الى ساير الاثنية مع بقا حكم النص وهو كون التكبير ثنا صالحا للتعظيم
وانما ادعينا هذا دون ان يكون التكبير واجبا بعينه لانا وجدنا
ساير الاركان افعالا توجد من البدن ليصير البدن فاعلا فكذلك
اللسان وكذلك استعمال الما ليس بواجب بعينه لان من لقي الثوب النجس
سقط عنه استعمال الما لكن الواجب ازالة العين والما آلته فاذا
عدينا حكمه الى ساير ما يصلح آلة فقد بقي حكم النص بعينه وهو كون
الما آلة صالحة للتطهير وهو حكم شرعي وهو انه لا ينجس حالة الاستعمال
هذا حكم شرعي في المزيل والطهارة في محل العمل فعديناه الى نظيره
ولا يلزم ان الحدث لا يزول بساير المايعات لان عمل الما لا يثبت
في محل الحدث الا باثبات المزال وذلك امر شرعي ثبت في محل الغسل
غير معقول عند استعمال الما الذي لا يوجد الا مباحا طاهرا لا الى
نجسه فلم يستقم اثباته او ان استعمال ساير المايعات بالراي
وهو مما لا يعقل لحرج ان ساير المايعات يلحقنا الحرج بحبسها
لانها اموال لا توجد مباحة غالبا ولا يلزم ان الوضوء يصح مع هذا
بغير النية لان التعبد ثبت في محل العمل بوجه لا يعقل فبقي الما عاملا
بطبعه من الوجه الذي يعقل وهذه حدود لا يهتدي لدركها الا اهل
الانصاف وتعظيم حدود الشرع وتوقير السلف رحمهم الله منة من الله وفضلا
اللهم ارزقني رضاك

باب الركن

ذكر القاضي ما جعل علما على حكم
النص مما اشتمل عليه النص وجعل الفرع نظيرا له في حكمه بوجوده
وهو جائز ان يكون وصفا لازما مثل الثمنية جعلناها علة للزكوة
في الحلي والطعم جعله الشافعي علة للربوا ووصفا عارضا واسما
كقول النبي عليه السلام في المستحاضة انه دم عرق انفجر وهو اسم علم والانفجار
صفة عارضة غير لازمة وعللنا بالكيل وهو غير لازم ويكون جليا
وخفيا ويجوز ان يكون حكما كقول النبي عليه السلام في التي سألته عن الحج
ارايت لو كان على ابيك دين وهذا حكم وكقولنا في المدبر انه مملوك
تعلق عتقه بمطلق موت المولى وهذا حكم ايضا ويجوز ان يكون فردا
وعددا كما في باب الربوا ويجوز في النص وهذا لا اشكل ويجوز في غيره
اذا كان ثابتا به كما جاء في الحديث انه رخص في السلم وهو معلول
باعدام العاقد وليس في النص ذلك والنهي عن بيع الآبق معلول بالجهالة
والعجز عن التسليم وليس في النص وعلل الشافعي في نكاح الامة على
الحرة بارقاق جزء منه وليس في النص لكنه ثابت به وانما استوت هذه
الوجوه لان العلل انما تعرف صحتها باثرها وذلك لا يوجب الفصل
واتفقوا ان كل اوصاف النص بجملتها لا يجوز ان يكون علة واختلفوا
في دلالة كونه علة على قولين فقال اهل الطرد انه يصير حجة بمجرد
الاطراد

من

من غير معنى يعقل وقال ائمة الفقه من السلف والخلف رحمهم الله انه لا يصير حجة
الا بمعنى يعقل وهذا المعنى هو صلاح الوصف ثم عدالته وذلك على
مثال الشاهد لا بد من صلاحه بما يصير به اهلا للشهادة ثم عدالته
ليصح منه اداء الشهادة ثم لا يصح الاداء الا بلفظ خاص واتفقوا في
صلاحه انه انما يراد به ملائمته وذلك ان يكون على موافقة ما جاء
من السلف من العلل المنقولة لانه امر شرعي يعرف منه ولا يصح
العمل به قبل الملائمة كما لا يصح العمل بشهادة الشاهد قبل الاهلية لكن
لا يجب العمل به الا بعد العدالة والعدالة عندنا هي الاثر وانما نعني
بالاثر ما جعل له اثر في الشرع وقال بعض اصحاب الشافعي عدالته
بكونه مخيلا ثم العرض على الاصول احتياطا للسلامة عن المعارضة
والمناقضة وقال بعض اصحاب الشافعي بل عدالته في العرض على الاصول
فان لم يرده اصل مناقض ولا معارض صار معدلا وانما يعرض على
اصلين فصاعدا على القول الاول يصح العمل به قبل العرض وعلى الثاني
لا يصح لانه به يصير حجة وعلى القول الاول صار حجة بكونه مخيلا وانما
النقض جرح والمعارضة دفع واحتج اهل المقالة الاولى ان الاثر
معنى لا يعقل فيتقل عنه الى شهادة القلب وهو الخيال وهو كالتحري
جعل حجة شهادة القلب عند تعذر العمل بسائر الادلة ثم العرض بعد
ذلك

للاحتياط بخلاف الشاهد لانه يتوهم ان يعترض فيه بعد اصل لا
ما سطل الشهادة من فسق او غيره فاما الوصف فلا يحتمل مثله فاذا
كان ملايما غير بانه صار صالحا واذا كان مخيلا كان معدلا وقد
القول الاخر انه اذا كان على مثال العلل الشرعية كان صالحا كالشاهد
ثم قد يحتمل ان يكون مجروحا فلا بد من العرض على الاصول كما فهم
ههنا واذى ذلك اصلا ولا يحتمل وراء ذلك لان التزكيه بلا احتمال
لا يرد وجه قولنا انا انما احتجنا الى اثبات صحة ما لا يحس
ولا يعاين وهو الوصف الذى جعل علما على الحكم فى النص وما
لا يحس فانما يعلم باثره الذى ظهر موضعه من المواضع الا ترى انا
تعرفنا صدق الشاهد باحترازه عن محظور دينه وذلك مما
يعرف وجوده باثره وكذلك يعرف الصانع استدلالا باثار صنعه
وذلك ما يعرف بالبيان والوصف يوصف مجموع علته على ما سبق وجب المصير
اليه كالاثر المحسوس الدال على غير المحسوس فاما الخيال فامر باطن
لا حقيقة له ولانه باطن لا يصلح دليلا على الخصم ولا دليلا شرعيا
ولانه دعوى لا ينفك عن المعارضة لان كل خصم يحتج بمثله فيما
يدعيه على خصمه ودلايل الشرع لا تحتمل لزوم المعارضة كما لا
تحتمل لزوم المناقضة واما العرض على الاصل فلا نقع به التعديل

لان

لان الاصول شهود لا مزكون الى لهما التزكيه من غير ذلك لا حوال الشاهد
ومعاينه وهل يصح التزكيه ممن لا خبرة له ولا معرفة له بالشهود فاما
فرقهم بان الشاهد مبتلى بالطاعة منهى عن المعصية فيتوهم سقوط شهادته
بخلاف الوصف فليس بصحيح لان الوصف مع كونه ملايما يجوز ان يكون
غير علم لانه لا يصير علة بذاته بل يجعل الشرع اياه علة فكان الاحتمال
فى اصله اولى من الاحتمال فى المعترض على اصله الا ترى ان الوصف
لا يبقى علما مع الردع تمام الملاءمة والجواب عن كلامه ان الاثر
معقول من كل محسوس لغة وعيانا ومن كل مشروع معقول دلالة
على ما بينا وانما نظهر لك بامثلته وذلك مثل قول النبى عليه السلم
فى الهرة انها ليست بنجسة وانها من الطوافين عليكم تعليل للطهارة
بما ظهر اثره وهو الضرورة فانها من اسباب التخفيف وسقوط الحظر
بالكتاب قال الله تعالى فمن اضطر فى مخمصة غير متجانف لاثم والطواف من
اسباب الضرورة فصح التعليل به لما تتصل به من الضرورة ومثل
قوله للمستحاضة انه دم عرق انفجر توضاى لوقت كل صلاة اوجب
هذا النص الطهارة بالدم لمعنى النجاسة ولقيام النجاسة اثر فى
التطهير وعلقه بالانفجار وله اثر فى الخروج لانه غير معتاد
والانفجار آفة ومرض لازم وكان له اثر فى التخفيف فى قيام الطهارة

لا يسع رد شهادته بشهادة بسبب انه كما قدر موضعه
اى لو رد الشاهد لا يسع علمه وان كان صالحا بخلاف الشاهد

اى لو رد بالسنة عن ... ولا ... على ...
لعدم ... النار والاتلاف ... الطرف ... اللغة
... على ... انه يعرف حقيقته

مع وجوده في وقت الحاجة ومثاله قول النبي لعمر رضي الله عنه وقد سأله عن القبلة
للصائم فقال أرأيت لو تمضمضت بماء ثم مججته أكان يضرك فعلل بمعنى مؤثر
لأن الفطر نقيض الصوم والصوم كف عن شهوة البطن والفرج
وليس في القبلة قضاؤها إلا صورة ولا معنى مثل المضمضة وقال في
تحريم الصدقة على بني هاشم أرأيت لو تمضمضت بماء ثم مججته أكنت
شاربه فعلل بمعنى مؤثر وهو أن الصدقة مطهرة للأوزار فكانت
وسخا كالماء المستعمل واختلف أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم في
الجد فضربوا فيه بالأمثال مثل فروع الشجر وشعوب الوادي
والأنهار والجداول واحتج ابن عباس رضي الله عنه فيه بقرب الجد في
القرابة وهذه أمور معقولة بآثارها وقد قال عمر رضي الله عنه لعبادة بن
الصامت رضي الله عنه حين قال أرى النار لا تحل شيئا أليس يكون خمرا ثم يصير خلا
فنأكله فعلل بمعنى مؤثر وهو تغير الطباع وقال أبو حنيفة رحمه الله في
اثنين اشتريا عبدا وهو قريب أحدهما إنه لا يضمن لشريكه لأنه أعتقه
برضاه وللرضا أثر في سقوط العدوان وقال محمد رحمه الله في إيداع الصبي
لأنه سلطه على الاستهلاك وقال الشافعي في الزنا يوجب حرمة المصاهرة
لأنه أمر رجمت عليه والنكاح أمر حمدت عليه وهذه أوصاف ظاهرة
الآثار وقال الشافعي في النكاح لا يثبت بشهادة الرجال مع النساء

لانه

لأنه ليس بمال وللذلك أثر في هذا الحكم لأن المال هو المبتذل فاحتيج فيه إلى
الحجة الضرورية وأما ما ليس بمال فخطير غير مبتذل فيجب إثباته بالحجة الأصلية
ولئن ازداد خطره على ما هو مبتذل وعلى هذا الأصل جرينا في الفروع فقلنا
في مسح الرأس إنه مسح فلا يسن تثليثه كمسح الخف لأن معنى المسح مؤثر في
التخفيف في فرضه حتى لم يستوعب محله ففي سنته أولى وأما قول الخصم إنه
ركن في الوضوء غير مؤثر في إبطال التخفيف وعللنا في ولاية النكاح
بالصغر البلوغ وهو المؤثر لأنها ما شرعت إلا حقا للعاجز كالنفقة
فصح التعليل بالعجز والعذر للوجود والعدم ولم يكن للبكارة والثيابة
في ذلك أثر وقلنا في صوم رمضان إنه عين وهذا مؤثر لأن النية في الأصل للتعيين
والتمييز وذلك يحتاج إلى ذكرها عند المزاحمة دون الانفراد وعللنا بأنه فرض
ولا أثر للفرضية إلا في إصابة المأمور وهذا أكثر من أن يحصى فإن قيل التعليل
بالأثر لا يكون قياسا لأنه لا قياس إلا بأصل وقلتم الأثر لا يكون إلا بأصل يجمع
عليه مثل قولنا في إيداع الصبي إنه سلطه على استهلاكه لأن أصله إباحة
الطعام على أنا نسمي ما لا أصل له علة شرعية لا قياسا والصحيح أنه قياس
على ما قلنا لكنه مسكوت لوضوحه

باب بيان المقالة الثانية في تقسيم وجوهه وهو الطرد

اعلم أن الاحتجاج بالطرد لصحته
بما ليس بدليل ولا حجة ومن عدل عن طريق الفقه إلى الصورة أفضى به تقصيره

الى ان قال الا دليل على الحكم يصلح دليلا او كونه فسادا او الكلام في الباب
قسمان قسم في بيان الحجة والثاني في تقييم الحجة وقد اتفق اهل هذه المقالة ان
الاطراد دليل الصحة لكنهم اختلفوا في تفسيره فقال بعضهم هو الوجود عند
الوجود في جميع الاصول وزاد بعضهم العدم مع العدم ايضا وزاد بعضهم
ان يكون النص قائما في الحالين ولا حكم له واحتجوا جميعا بان دلائل صحة
القياس لا تخص وصفا دون وصف وكل وصف بمنزلة نص من النصوص ولان
علل الشرع امارات غير موجبة فلا حاجة بنا الى معنى يعقل
والجواب ان الشرع جعل الاصل شاهدا وذلك لا يقتضي الشهادة
بكل وصف كما جعل كامل الحال من الناس شاهدا ثم لم يجب ان يكون
كل لفظة شهادة الا بمعنى معقول يوجب تمييزا فاما قوله انها امارات
فكذلك في حق الله تعالى فاما في حق العباد فانهم مبتلون بنسبة الاحكام
الى العلل كما نسبت الاجزية الى افعالهم ونسبت الملك الى البيع والقصاص
الى القتل وما يجري مجراه فكانت غير موجبة في الاصل ولكنها جعلت
موجبة شرعا في حقنا على ما يليق بها وهو النسبة الى من وجب القصاص
على القاتل وتدمر الغسل لاجله واذا كان كذلك لم يكن بد من التمييز
بين العلل والشروط ومجرد الاطراد لا يميز وكذلك العدم عند عدمه
لانه يزاحمه الشرط فيه ولان نهاية الطرد الجهل لانه يقال له وما يدريك انه

لم يوجد اصل مناقض او معارض وهل ثبت ذلك الا بان وقفت على الطلب
وقد كان ساكتا بذكر قبل الطرد واما العدم فليس بشيء فلا يصلح دليلا
وكيف يصلح مع احتمال ان يثبت بعلة اخرى فلا يصلح شرط عدمه الا ترى
ان مثل هذا لا يوجد في علل السلف واما من شرط ان يكون النص قائما في
الحالين ولا حكم له فقد احتج بآية الوضوء وبقول النبي عليه السلام لا يقضي القاضي
وهو غضبان انه معلول بشغل القلب لانه يحل القضاء وهو غضبان
عند فراغ القلب ولا يحل القضاء عند شغله بغير الغضب الا ان هذا
شرط لا يكاد يوجد الا نادرا في بعض الاصول ظاهرا فكيف يجعل
اصلا وذلك غير مسلم ايضا لان الحدث ثابت في باب الوضوء بالتعليل
بل بدلالة النص وصيغته اما الصيغة فلانه ذكر التيمم بالتراب الذي
هو بدل عن الماء متعلقا بالحدث وكذلك ذكر الغسل وهو اعظم الطهرين
فقال وان كنتم جنبا فاطهروا وقال وان كنتم مرضى او على سفر او جاء احد
منكم من الغائط او لامستم النساء فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا طيبا
والنص في البدل نص في الاصل لانه يفارقه بحاله بسببه واما الدلالة
فقوله اذا قمتم الى الصلوة اي من مضاجعكم وهو كناية عن النوم والنوم
دليل الحدث وهذا الظاهر والله اعلم لان الوضوء مطهر فدل على قيام
النجاسة فاستغنى عن ذكره بخلاف التيمم والوضوء متعلق بالصلوة والحدث شرطه

فلم يذكر الحدث ليعلم انه سنة وفرض فكان الحدث شرطا لكونه فرضا
لا لكونه سنة فاما الغسل فلا يبين لهك الصلوة بل هو فرض خالص فلم يشرع
الا مقرونا بالحدث كذلك الغضب معلول بشغل القلب وقطعه بوجد عضب
بلا شغل ولا يحل القضا الا بعد سكونه وانما التعليل للتعدية واما
تقسيم هذه الجملة فان اول اقسامه الاطراد وجودا او وجودا وعدما
والذي يليه الاحتجاج بالنفي والعدم والذي يليه الاحتجاج باستصحاب
الحال والذي يليه الاحتجاج بتعارض الاشباه والذي يليه الاحتجاج بما لا
يستقل الا بوصف يقع الفرق والذي يليه ان يكون الوصف مختلفا ظاهر
الاختلاف والذي يليه ما لا يشك في فساده والذي يليه الاحتجاج بما لا دليل
اما الاول فلان الاطراد لا تثبت به الا كثرة الشهود او كثرة اداء
الشهادة وصحة الشهادة لا يعرف بكثرة العدد ولا بتكرر العبارة بل
بما عليه الشاهد وعدالته واحتياطه في ادائه ولان الوجود قد يكون اتفاقا
والعدم قد يقع لانه شرط الاركان ووجود الشي ليس بعلة لبقائه فكيف يصلح
علة للوجود في غيره بنفسه وكذلك وجود الحكم والا علة لا يصلح دليلا لجواز
وجوده بغيره ووجود العلة والحكم بنفسه لا يصلح مناقضا لجواز ان
يبقى الحكم لعوز وصف من العلة ليس بعلة بنفسه ولا يكون مناقضه ولا دكره
وقد دل على العلة تخصيصا على ما بين ان شاء الله تعالى الان هنا على
نهج العلل ظاهر

وكان مقدما

وكان مقدما في اقسامه ثم التعليل بالنفي مثل قول الشافعي في النكاح
لا يثبت بشهادة النساء مع الرجال لانه ليس بمال وقوله في الاخ لا يعتق لانه ليس
بينهما بعضية ولا يلحق المبتوتة طلاق لانه لا نكاح بينهما ويخمس اسلام
المروي في الدروع لانهما مالان لم يجمعهما طوق ولا ثمنية وهذا في
الظاهر خرج على مثال العلل لكنه لما كان عدما لم يكن شيئا فلا يصلح حجة
للاثبات الا ترى ان استقصاء العدم لا يمنع الوجود من وجه اخر الا ان
مع الاختلاف في حكم ثبت بمعنى في حكم ثبت دليله بالاجماع واحدا
لا ثاني له مثل قول محمد رحمه الله في ولد المغصوب لانه لم يغصب الولد ومثل قوله فيما
لا خمس فيه من اللؤلؤ لانه لم يوجف عليه المسلمون من خيل ولا ركاب لان
ذلك لا يوجد بغيره فاما قوله ليس بمال فلا يمنع قيام وصف له اثر في صحة
الاثبات بشهادة النساء مع الرجال وهو ان النكاح من جنس ما لا يسقط بالشبهات
بل هو من جنس ما ثبت معها فصار فوق الاموال في هذا الباب وكذلك في
اخواتها على ما عرف واما الاحتجاج باستصحاب الحال فصحيح عند الشافعي
وذلك في كل حكم عرف وجوبه بدليله ثم وقع الشك في زواله كان استصحاب
حال البقاء على ذلك موجبا يصح الاحتجاج به على الخصم وعندنا هذا
لا يكون حجة للايجاب لكنها حجة دافعة على ذلك قلنا في مسائلهم وقلنا
في الصلح على الانكار انه جائز ولم يجعل براءة الذمة وهي اصل حجة على
المدعي

بل صار قول المدعي معارضا لقوله على السوا والشافعي جعله موجبا
حتى تعدى الى المدعي فابطل دعواه وابطل الصلح وقلنا في الشقص
اذا بيع من الدار فطلب الشريك الشفعة فانكر المشتري ملك الطالب فيما
في يده ان القول قوله ولا تجب الشفعة الا ببينة وقال الشافعي تجب بغير بينة
وكذلك اذا قال العبد ان لم تدخل الدار اليوم فانت حر فمضى اليوم ولا
يدري ادخل ام لا ثم اختلفا فان القول قول المولى عندنا لما ذكرنا واحتج
من الحكم اذا ثبت بدليله بقي بذلك الدليل ايضا الا ترى ان حكم النص بقي به
بعد وفاة النبي عليه حتى تعذر نسخه واحتج باجماعهم على ان من تيقن بالوضوء
لم يلزمه وضوء آخر ولزمه ادا الصلوة بما عليه وان تيقن الحدث واذا
علم بالحدث ثم شك في الوضوء بقي الحدث ولو ثبت ملك الشفيع باقرار
المشتري انه كان له او انه اشتراه من فلان وفلان كان يملكه وجبت الشفعة
وانما بقي ملكه لعدم ما يزيله ومع ذلك قد صلح حجة موجبة وكذلك لو
شهد شهود المدعي ان هذا الشي كان ملكا له صار حجة موجبة ولنا
ان الدليل الموجب لحكم لا يوجب بقاه كالايجاد لا يوجب البقا حتى صح
الافنا وهذا لان كل جز له اعراض تحدث فلا يصلح ان يكون وجود
شي علة لوجود غيره الا ترى ان علة الملك لا يمنع الملك وعلة الشرا
لا يمنع حدوث الشرا ووجود الملك لا يمنع الزوال وهذا لانه يشكل

ولو كان استصحاب الحال حجة لكان القول قول العبد لانه تمسك بالاصل وهو عدم الدخول

لبقاء النص الموجب له بعد وفات النبي عليه

الاثر

الاثر كذلك نسخ دلائل الشرع انما صح لما ذكرنا ولما صارت الدلائل موجبة
قطعا بوفاة النبي عليه على تقريرها لم يحتمل النسخ لبقائها بدليل موجب
واما فصل الطهارة والملك والشرا وما اشبه ذلك فلا يشبه هذا الباب
وذلك من جنس ما يبقى بدليله لان حكم الشرا الملك المؤبد وكذلك حكم النكاح
والوضوء والحدث الا ترى انه لا يصح توقيته صريحا لكنه يحتمل السقوط
بالمعارضة على سبيل المناقضة فقبل المعارض لحكم التابيد وكان البقا
بدليله وكلامنا فيما يثبت بقاوه بلا دليل كحيوة المفقود وكذلك الامر
المطلق في حيوة النبي عليه انما يتناول حكما يحتمل التوقيت فصار في البقا احتمال
اما حكم الطهارة وحكم الحدث فلا يحتمل التوقيت ولذلك قلنا جميعا في مجهول
الحرية عبد بيع انه اشتراه انه صحيح على اختلاف الاصلين اما عندنا فلما
قلنا ان قول كل احد من المتعاقدين لا يعدو قائله وعلى قوله فقول
البايع يرجع الى ما عرف بدليله وهو الملك فصار حجة على خصمه فاما قول
المشتري انه حر فليس يرجع الى اصل عرف بدليله فلم يكن حجة على خصمه واما
الاحتجاج بتعارض الاشباه فمثل قول زفر ان غسل المرافق في الوضوء
ليس بفرض لان من الغايات ما يدخل ومنها ما لا يدخل فلا تدخل بالشك وهذا عمل
بغير دليل لان الشك امر حادث فلا يثبت بغير علة ولانه يقال له اتعلم ان هذا
من اي القسمين فان قال لا ادري فقد جهل وان قال نعم لزمه التامل والعمل بالدليل

وأما الذي لا يستقل إلا بوصف يقع به الفرق فباطل مثل قول بعض أصحاب الشافعي
في مس الذكر أنه حدث لأنه مس الفرج فكان حدثا كما إذا مسه وهو يبول وهذا
ليس بتعليل لا ظاهرا ولا باطنا ولا رجوعا إلى أصل وكذلك قولهم هذا
مكاتب فلا يصح التكفير بإعتاقه كما إذا أدى بعض بدل الكتابة لأن أداء بعض
البدل عوض مانع عندنا فلا يبقى إلا الدعوى وأما الذي يكون مختلفا
فمثل قولهم فيمن ملك أخاه أنه شخص يصح التكفير بإعتاقه فلا يعتق بالملك
كابن العم وقولهم في الكتابة الحالة أنه عقد لا يمنع من التكفير فكان فاسدا
كالكتابة بالخمر وهذا في نهاية الفساد لأن الاختلاف في ذلك ظاهر فلا
يبقى وصف أصلا وأما الذي لا يشكل فساده فمثل قول بعضهم إن التسبيع
أحد عددي صوم المتعة فكان شرطا لجواز الصلوة كالثلاث يريد به
قراءة فاتحة الكتاب ولأن الثلاث أحد عددي مدة المسح فلا تصح به الصلوة
كالواحد ولأن الثلاث أو آية ناقص العدد عن السبع فلا تتأدى به الصلوة
كما دون الآية ولأن هذه عبادة لها تحليل وتحريم فكان من أركانها
ما له عدد سبعة كالحج وكما قال بعض مشايخنا إن فرض الوضوء
فعل يقام في أعضائه فلم تكن النية شرطا في أدائه كالقطع قصاصا أو
سرقة وهذا مما لا يخفى فساده وأما الاحتجاج بلا دليل فقد
جعله بعضهم حجة للنافي وهذا باطل بلا شبهة لأن لا دليل بمنزلة لا رجل
في الدار

وهذا الا

قوله وأما الذي يكون مختلفا يصح التكفير عندنا إذا اشتراه
ناويا عن كفارة يمينه وعنده لا يصح لأن الشراء ليس بإعتاق ولو أعتق بعد
ما اشتراه يصح عنده ولم يصح عندنا لأنه لم يصح فيكون الوصف نفسه صحة
التكفير مختلفا وكذلك في المسئلة الثانية يصح التكفير عندنا لأن الكتابة لا تمنع
التكفير حالة كانت أو مؤجلة وعنده الكتابة الحالة فاسدة فلا تمنع التكفير
كالكتابة بالخمر فيكون الوصف مختلفا

[illegible]



وهذا لاحتمال وجوده ولا دليل كيف احتمال وجوده وكيف صار دليلا
ولا يلزم ما ذكر محمد رحمه الله في العنبر انه لا خمس فيه لانه لم يرد فيه الاثر لانه
قد ذكر انه بمنزلة السمك والسمك بمنزلة الماء ولا خمس في الماء يعني ان القياس
يقتضيه ولم يرد اثر يترك به القياس ايضا فوجب العمل بالقياس وهو انه لم يثبت
الخمس الا في الغنيمة ولم يوجد وان الناس شتى في نوع العلم والمعرفة بلا
فقول القائل لم يقم الدليل مع احتمال قصوره عن غيره ودرك الدليل لا يصلح
حجة ولهذا صح هذا النوع من صاحب الشرع بقوله قل لا اجد فيما اوحي
الي محرما لانه هو الشارع فشهادته بالعدم دليل قاطع على عدمه
اذ لا يجري عليه السهو ولا يوصف بالعجز فاما البشر فان صفة العجز لازمة
والسهو يعتريهم ومن ادعى انه يعرف كل شي نسب الى السفه او العته
ولم يناظر من شرع في العمل بلا دليل لاضطراره الى التقليد الذي هو باطل

باب حكم العلة

فاما الحكم الثابت بتعليل النصوص فتعدية حكم النص الى ما لا نص فيه ليثبت فيه بغالب الراي على احتمال الخطا وقد ذكرنا
ان التعدية حكم لازم عندنا جائز عند الشافعي واذا ثبت ذلك قلنا ان
جملة ما يعلل له اربعة اقسام اثبات الموجب او وصفه واثبات الشرط
او وصفه واثبات الحكم او وصفه والرابع هو تعدية حكم معلوم بسببه
وشرطه باوصاف معلومة والتعليل للاقسام الثلاثة الاول باطل لان
التعليل

قوله واما النوع الرابع فنذر باب القياس والاستحسان بعد ذلك
وهو تعدية حكم معلوم بسببه وشرطه
وهو على ضربين نوع منه جلي وهو القياس
ام نوع خفي وهو الاستحسان ثم الوصف
الجلي نوعان نوع ضعف اثره ونوع
لم يظهر فساده واستتر صحة اثره وقوته
مع خفاء الوصف والوصف الخفي نوعان
ايضا نوع ظهر اثره بعد كشف الخفاء
عن الوصف حتى فساده ونوع له
خفي اثره وان كان قويا

اي يسلك الدرك موضعه

شرع مدركا لاحكام الشرع على ابتداء في اثبات الموجب وصفته اثبات
وفي اثبات الشرط وصفته ابطال الحكم ورفعه وهذا نسخ ونصب احكام
الشرع بالراي باطل وكذلك رفعها وما القياس الا اعتبار بامر مشروع
فبطل التعليل لهذه الاقسام جملة وبطل التعليل لنفيها ايضا لان
نفيها ليس بحكم شرعي فبطلت هذه الوجوه كلها فلم يبق الا الرابع
فاما تفسير القسم الاول فمثل قولهم في الجنس بانفراده انه يحرم النسيئة فهذا
خلاف في تعيين الموجب للحكم فلم يصح اثباته بالراي ولا نفيه وانما يجب الكلام
فيه باثبات النص او دلالته او اقتضائه وكذلك اختلافهم في السفر انه مسقط
لشطر الصلوة ام لا لانه لا يصح الكلام فيه بالقياس بل بما ذكرنا فقلنا في مسئلة
الجنس انا وجدنا الفضل الذي لا يقابله عوض في عقد المعاوضة محرما
بما ذكرنا من العلة ووجدنا هذا حكما يستوي شبهته بحقيقته حتى لا يجوز
البيع مجازفة لاحتمال الربوا وقد وجدنا في النسيئة شبهة الفضل وهو الحلول
المضاف الى صنع العباد وقد وجدنا شبهة العلة وهو احد وصفي العلة فثبت
بدلالة النص وكذلك قلنا في السفر لان النبي عليه السلام قال ان الله تصدق عليكم
فاقبلوا صدقته وذلك اسقاط محض فلا يصح رده ولان القصر تعين
تخفيفا لحال الفطرة للسفر ولان التخيير على وجه لا يتضمن رفقا بالعبد
ونعا من صفات الالوهية دون العبودية على ما عرف فهذه دلالات
النصوص

واما صفة

واما صفة السبب فمثل صفة السوم في الانعام ايشترط للزكوة ام لا ومثل
صفة الحل في الوطي لاثبات حرمة المصاهرة ومثل اختلافهم في صفة القتل
الموجب للكفارة وفي صفة اليمين الموجبة للكفارة واما اختلافهم في الشرط
فمثل اختلافهم في شرط التسمية للذبيحة ومثل صوم للاعتكاف ومثل الشهود في
النكاح ومثل شرط النكاح لصحة الطلاق عند الشافعي والاختلاف في صفة
الشرط مثل صفة الشهود في النكاح رجال ام رجال ونساء عدول لا محالة
ام شهود موصوفون بكل وصف وكقولنا ان الوضوء شرط بغير النية
واما الاختلاف في الحكم فمثل اختلافهم في الركعة الواحدة وفي صوم بعض
اليوم وفي حرم المدينة ومثل اشعار البدن واما صفته فمثل الاختلاف
في صفة الوتر وفي صفة الاضحية وفي صفة العمرة وفي صفة حكم الرهن بعد
اتفاقهم انه وثيقة لجانب الاستيفا واختلافهم في كيفية وجوب المهر
وفي كيفية حكم البيع انه مات بنفسه ام متراخ الى قطع المجلس ولا يلزم
اختلاف الناس بالراي في صوم يوم النحر لانهم لم يختلفوا ان الصوم
مشروع في الايام وانما اختلفوا في صفة حكم النهي وذلك ليس بالراي
وانما انكرنا هذه الجملة اذا لم توجد لها في الشرع اصل يصح تعليله
فاما اذا وجد فلا بأس به الا ترى انهم اختلفوا في التقابض في بيع الطعام
بالطعام وتكلموا فيه بالراي لانا وجدنا الاشاعة اصلا وهو الصرف

ووجدنا لجولانه بدونه اصلا وهو سوء سائر السلوفاذا وجد مثله
في غير صحة التعديل الا ترى ان من اراد اثبات التسمية في الذبيحة شرطا
بالقياس يجد له اصلا ومن اراد ايجاب الصوم في الاعتكاف شرطا
بالقياس يجد له اصلا ايضا وهذا باب لا يحصى عدد فروعه فاقتصرنا
فيه على الاشارة الى الجملة واما النوع الرابع فعلى وجهين في حق الحكم
وهما القياس والاستحسان وهذا

باب القياس والاستحسان

وكل واحد منهما على وجهين اما احد نوعي القياس فما ضعف اثره والنوع
الثاني ما ظهر فساده واستترت صحته واثره واحد نوعي الاستحسان ما قوى
اثره وان كان خفيا والثاني ما ظهر اثره وخفي فساده وانما الاستحسان
عندنا احد القياسين لكنه سمي استحسانا اشارة الى انه الوجه الاولى
في العمل به وان كان العمل بالاخر جائزا كما جاز العمل بالطرد وان كان
الاثر اولى منه والاستحسان اقسام وهو ما ثبت بالاثر مثل السلم
والاجارة وبقاء الصوم مع اكل الناسي ومنه ما ثبت بالاجماع ومنه
الاستصناع ومنه ما ثبت بالضرورة وهو تطهير الحياض والابار والاواني
وانما غرضنا ههنا تقسيم وجه القياس في حق الاحكام ولما صارت العلة
عندنا علة باثرها سمينا الذي ضعف اثرها قياسا وسمينا الذي قوي
اثرها استحسانا اي قياسا مستحسنا وقدمنا الثاني وان كان خفيا
على الاول

وان كان جليا

وان كان جليا لان العبرة لقوة الاثر دون الجلاء والظهور الا ترى ان الدنيا
ظاهرة والعقبى باطنة وقد ترجح الباطن لقوة اثره وهو الدوام والخلود
والصفوة وتاخر الظاهر لضعف اثره وكالنفس مع القلب والبصر مع العقل
فسقط حكم القياس لمعارضة الاستحسان لعدمه في التقدير مثاله ان سؤر
سباع الطير في القياس نجس لانه سؤر ما هو سبع مطلق فكان كسؤر سباع
البهائم وهذا معنى ظاهر الاثر لانهما سواء في حرمة الاكل وفي الاستحسان
هو طاهر لان السبع ليس بنجس العين بدليل جواز الانتفاع به شرعا وقد
ثبت نجاسته ضرورة تحريم لحمه فاثبتنا احكامه حكمين وهو النجاسة
المجاورة فيثبت صفة النجاسة في رطوبته ولعابه وسباع الطير تشرب
على سبيل الاخذ بمنقارها والعظم طاهر بذاته خال عن مجاورة النجس الا
يرى ان عظم الميت طاهر فعظم الحي اولى فصار هذا باطنا انعدم ذلك
الظاهر في مقابلته فسقط حكم الظاهر لعدمه وعدم الحكم لعدم دليله
لا يعد من باب الخصوص على ما نبين ان شاء الله تعالى في باب ابطال تخصيص العلل
واما الذي ظهر فساده واستترت صحته واثره فهو القياس الذي عارضه
علماؤنا رحمهم الله استحسان ظهر اثره واستتر فساده فسقط العمل
به مثاله انهم قالوا فيمن تلا اية السجدة في الصلاة انه يركع بها قياسا
لان النص قد ورد به قال تعالى وخر راكعا واناب وفي الاستحسان لا يجزيه

لان الشرع امرنا بالسجود والركوع خلافه كما في سجود الصلوة فهذا
اثر ظاهر فاما وجه القياس فمجاز محض لكن القياس اولى باثر الباطن
والاستحسان متروك لفساده الباطن وبيانه ان السجود لم يجب عند
التلاوة قربة مقصودة الا ترى انه غير مشروع مستقلا وانما
الغرض مجرد ما يصلح تواضعا عند هذه التلاوة والركوع في
الصلوة يعمل هذا العمل بخلاف الركوع في غير الصلوة وبخلاف سجود
الصلوة فصار الاثر الخفي مع الفساد الظاهر احق من الاثر الظاهر
مع الفساد الباطن وهذا قسم عز وجوده فاما القسم الاول فاكثر من ان يحصى
وفرق ما بين المستحسن بالاثر او الاجماع او الضرورة وبين المستحسن
بالقياس الخفي ان هذا يصح تعديته بخلاف الاقسام الاول لانها غير
معلولة الا ترى ان الاختلاف في الثمن قبل قبض الثمن لا يوجب يمين
البائع قياسا لان المشتري لا يدعي عليه شيئا وانما البائع هو
الذي يدعي وفي الاستحسان يجب اليمين عليه لانه ينكر تسليم المبيع بما
يدعيه المشتري ثمنا وهذا حكم قد تعدى الى الوارثين والى الاجارة
وما اشبه ذلك واما ما بعد القبض فلم يجب يمين البائع الا بالاثر بخلاف
القياس عند ابي حنيفة وابي يوسف رحمهما الله فلم يصح تعديته الى الوارث
والى حال هلاك السلعة وانما انكر على اصحابنا بعض الناس استحسانهم

لانه لم يسلم الثمن حتى يدعي على البائع وجوب تسليم المبيع

لجهلهم

اي نصب الشرع

لجهلهم بالمراد واذا صح المراد على ما قلنا بطل المنازعة في العبارة
وثبت انهم لم يتركوا الحجة بالهوى والشهوة وقد قال الشافعي في
بعض كتبه استحسن كذا وما بين اللفظين فرق والاستحسان افصحهما
واقومهما والاستحسان ايضا بالاثر ليس من باب خصوص العلل على ما
نبين ان شاء الله تعالى وقولنا في بيان حكم العلة انه ثابت في الفرع بغالب
الراي على احتمال الخطا راجع الى فصل من احكام العلل الذي لا يثبت
به الحكم قطعا ويقينا وبني عليه مسائل احوال المجتهدين وهذا

باب معرفة احوال المجتهدين ومنازلهم في الاجتهاد

والكلام فيه في شرطه وحكمه اما شرطه فان يحوي علم الكتاب بمعانيه ووجوهه
التي قلنا وعلم السنة بطرقها ومتونها ووجوه معانيها وان يعرف وجوه
القياس على ما تضمن كتابنا هذا واما حكمه فالاصابة بغالب الراي حتى
قلنا ان المجتهد يخطئ ويصيب وقال المعتزلة كل مجتهد مصيب فالحاصل ان
الحق في موضع الخلاف واحد ام متعدد فعندنا الحق واحد وقال بعض الناس
وهم المعتزلة الحقوق متعددة وكل مجتهد مصيب لما ادى اليه اجتهاده
ثم اختلف من قال بالحقوق فقال بعضهم استوت في المنزلة وقال بعضهم
بل واحد من الجملة احق واختلف اهل المقالة الصحيحة فقال بعضهم ان المجتهد اذا
اخطا كان مخطئا ابتداء وانتهاء وقال بعضهم بل هو مصيب ابتداء مخطئ انتهاء

ولكنه مخطئ ابتداءً فيما طلبه وهذا القول الاخر هو المختار عندنا وقد روي ذلك
عن ابي حنيفة رحمه الله انه قال كل مجتهد مصيب والحق عند الله واحد
ومعنى هذا الكلام ما قلنا احتج من ادعى الحقوق بان المجتهدين جميعًا
لما كلفوا اصابة الحق ولا يتحقق ذلك على ما في وسعهم الا ان يجعل الحق
متعددًا وجب القول بتعدده تحقيقًا لشرط التكليف كما قيل في المجتهدين
في القبلة انهم جميعا جعلوا مصيبين حتى يتأدى الفرض عنهم جميعا ولا
يتأدى الفرض عنهم الا باصابة المامور به مع احاطة العلم بخطأ من
استدبر الكعبة وجاز تعدد الحقوق في الحظر والاباحة عند قيام
الدليل كما صح ذلك عند اختلاف الاحوال وعلى اختلاف الزمان فكذلك
عند اختلاف المكلفين ومن قال باستواء الحقوق قال لا دليل التعدد
لم يوجب التفاوت ووجه القول الاخر ان استواءها يقطع التكليف لانها
اذا استوت اصيبت بمجرد الاختيار من غير امتثال وسقط درجة
العلماء وبطل الدعوة وسقط وجوه النظر الا ترى ان الاختلاف في
اختيار وجوب كفارة اليمين باطل وان اختياره بمجرد العزم صحيح بلا تأمل
فلذلك وجب القول بان بعضها احق ووجه قولنا ان الحق واحد وان
المجتهد يصيب مرة ويخطئ اخرى قول الله تعالى ففهمناها سليمان
واذا اختص سليمان بالفهم وهو اصابة الحق بالنظر فيه كان الاخر خطأ

وقال النبي عليه السلام لعمرو بن العاص رضي الله عنه احكم على انك ان اصبت
فلك عشر حسنات وان اخطأت فلك حسنة وقال ابن مسعود رضي الله عنه
في حديث المفوضة ان اصبت فمن الله وان اخطأت فمن ابن ام عبد
وفي رواية فمني ومن الشيطان والله ورسوله منه بريئان وقال النبي عليه السلام
واذا حاصرتم حصنا فارادوكم ان تنزلوهم على حكم الله فلا تنزلوهم
على حكم الله فانكم لا تدرون ما حكم الله فيهم وهذا دليل على احتمال
الخطأ ولان التعدد ممتنع استدلالا بنفس الحكم وبسببه اما السبب فلانا
قلنا ان القياس تعدية وضع لبيان الحكم فيما ليس بمتعدد لا تعدي
متعددا لانه يصير تغييرا حينئذ فيوجب ذلك ان يكون الحق متعددا
بالنص بعينه وهذا خلاف الاجماع الا ترى انه لو توهمناه غير معلول لم
يكن حكمه متعددا وذلك لانه يحتمله صيغة بيقين فلا يتعدد بالتعليل
وفيه تغيير ويصير الفرع به مخالفا للاصل واما الاستدلال بنفس
الحكم فهو ان الفطر والصوم وفساد المطلق وصحتها وفساد
النكاح وصحته ووجود الشيء وعدمه وقيام الحظر والاباحة
في شيء واحد يستحيل اجتماعه فلا يصح ان يستحيل حكما شرعيا
وصحة التكليف تحصل بما قلنا من صحة الاجتهاد واصابته ابتداء
وقال ابو حنيفة رحمه الله في مدعي الميراث اذا لم يشهد شهوده انا

تعدد الحقوق

لا نعلم له وارثا غيره انی لا اكفل المدعي وهذا شيء احتاطت به
القضاة وهو جور سماه جورا وهو اجتهاد لانه في حق المطلوب
مايل عن الحق وهو معنى الجور والظلم وقال محمد في المتلاعنين
ثلاثا ثلاثا اذا فرق القاضي بينهما نفذ الحكم وقد اخطا السنة وذلك
ما قلنا من المذهب لاصحابنا في ان المجتهد يخطي ويصيب وفي كتب اصحابنا
الكرخي وغيره واما مسئلة القبلة فان المذهب عندنا في ذلك ان المتحري
يخطي ويصيب ايضا كغيره من المجتهدين الا ترى انه قال في كتاب الصلوة
في قوم صلوا جماعة وتحروا القبلة واختلفوا فمن علم منهم حال امامه
وهو مخالف فسدت صلوته لانه مخطي للقبلة عنده ولو كان الكل
صوابا والجهات قبلة لما فسدت ولما كلفوا التحري والطلب كما
اذا صلوا في جوف الكعبة واما قوله ان المخطي للقبلة لا يعيد
صلوته فلانه لم يكلف اصابة الكعبة يقينا بل كلف طلبها على رجاء
الاصابة لكن الكعبة غير مقصودة بعينها وانما المقصود وجه الله
تعالى واستقبال الكعبة ابتلاء فاذا حصل الابتلاء في قلبه من رجاء
الاصابة حصل المقصود وهو طلب وجه الله تعالى سقطت حقيقته
الا ترى ان جواز الصلوة وفسادها من صفات العمل والخطي في حق
نفس العمل مصيب فبان ان مسئلة القبلة ومسئلتنا سواء وهذا عندنا

وعند الشافعي

وعند الشافعي كلف المتحري اصابة حقيقة الكعبة حتى اذا اخطا اعاد
صلوته فاما من جعله مخطيا ابتدا وانتها فقد احتج بما روينا
من اطلاق الخطا في الحديث وبقول النبي عليه في اسارى بدر حين نزل
قوله تعالى لولا كتاب من الله سبق لمسكم لو نزل بنا عذاب ما نجا الا عمر
واحتج اصحابنا بحديث عمرو بن العاص وبقول الله تعالى وكلا اتينا حكما
وعلما والحكم والعلم انما اريد به العمل فاما اصابة المطلوب فمن
احدهما وقال عبد الله لمسروق والاسود كلاكما اصاب وصنع مسروق
احب الي فيما سبقا من ركعتي المغرب ولان كل مجتهد لما كلف بما في
وسعه فاستوجب الاجر على ابتدا فعله وحرم الصواب والثواب في الانتهاء
اما لتقصير منه او جرما بامر الله عز وجل ابتدا واما قصة بدر
فقد عمل رسول الله عليه باشارة ابي بكر فكيف يكون خطا الا ان
هذا كان رخصة والمراد بالاية على حكم العزيمة لولا الرخصة فالمخطي
في هذا الباب لا يضلل ولا يعاتب الا ان يكون طريق الصواب بينا فيعاتب
وانما نسبنا القول بتعدد الحقوق الى المعتزلة لقولهم بوجوب
الاصلح وفي تصويب كل مجتهد هو القول بالاصلح وبان يلحق
الولي بالنبي وهذا من مذهبهم والمختار من العبارات عندنا ان
يقال ان المجتهد يخطي ويصيب على تحقيق المراد به احترازا عن الاعتزال

ظاهر اوما طنا وعلى هذا ادركنا مشايخنا وعليه مضى اصحابنا
المتقدمون رحمهم الله والله اعلم ولو كان كل مجتهد مصيبا لسقطت
المحنة وبطل الاجتهاد ويتصل بهذا الاصل مسئلة تخصيص العلة

وهذا باب فساد تخصيص العلل من اصحابنا

من اجاز تخصيص العلل الموثرة وذلك بان يقول كان علتي توجب ذلك
لكنه لم يجب لمانع فصار مخصوصا من العلة بهذا الدليل واحتج ان
التخصيص غير المناقضة لغة وهذا ظاهر لان سائر انه لم يدخل لا نقض
ولا ابطال وقد صح الخصوص على الكتاب والسنة دون المناقضة بالنسخ
ولان المعدول عن القياس بنص او اجماع او ضرورة او استحسان
مخصوص منه بالاجماع ولان الخصم ادعى ان هذا الوصف علة فاذا
وجد ولا حكم له احتمل ان يكون العدم لفساد العلة فيتناقض واحتمل
ان يكون العدم لمانع فوجب ان يقبل بيانه ان ابرز مانعا والا فقد
تناقض ولذلك لا يقبل بمجرد قوله خص بدليل لاحتمال الفساد بخلاف
النصوص لانها لا تحتمل فسادا وبني على هذا تقسيم الموانع وهي
خمسة حسا وحكما مانع يمنع انعقاد العلة ومانع يمنع تمام العلة
ومانع يمنع حكم العلة ومانع يمنع تمام الحكم ومانع يمنع لزوم
الحكم وذلك في الرامي اذا انقطع وتره او انكسر فوق سهمه

فلم

فلم ينعقد علة فاذا حال بينه وبين مقصده حائط منع تمام العلة
حتى لم يصل الى المحل ومانع يمنع ابتداء الحكم وهو ان يصيبه فيدفعه
بترس او غيره والذي يمنع تمام الحكم ان يجرحه ثم يداويه فيندمل
والذي يمنع لزومه ان يصيبه فيمرض به ويصير صاحب فراش فيصير
كطرح خامس فيامن منه غالبا فينزل منزلة الصحيح وكان من نصاف ان
امتد فصار طبعا صار في حكم الصحيح ومثاله من الشرعيات البيع
اذا اضيف الى الحر لم ينعقد وان اضيف الى مال غير مملوك للبائع منع
تمام الانعقاد في حق المالك وخيار الشرط يمنع ابتداء الحكم وخيار
الروية يمنع تمام الحكم وخيار العيب يمنع لزوم الحكم واما الدليل على
صحة ما ادعينا من ابطال خصوص العلل ان تفسير الخصوص ما مر
ذكره ان دليل الخصوص يشبه الناسخ بصيغته ويشبه الاستثناء بحكمه
واذا كان كذلك وقع التعارض بين الشبهين فلم يفسد احدهما بصاحبه
ولكن النص العام يحتمل ضربا من الاستعارة بان اريد به بعضه مع
بقائه حجة على ما مر وهذا لا يكون في العلل ابدا لان ذلك يودي الى
تصويب كل مجتهد ويوجب عصمة الاجتهاد عن الخطا والمناقضة
وفي ذلك قول بالاصلح لكن الحكم انما يتغير بزيادة وصف او نقصانه
الذي يسميه مانعا مخصصا وبزيادته او نقصانه تتبدل العلة

فيجب ان يضاف نسبة العدم الى عدم العلة لا الى مانع اوجب الخصوص
مع قيام العلة وفرق ما بيننا وبينهم في العلل المؤثرة انهم ينسبون
عدم الحكم مع قيام العلة الى مانع مع قيام العلة فصار كدليل الخصوص
في بعض ما تناوله العام مع قيام دليل العموم ونحن ننسب العدم الى
عدم العلة لان العلة تعدم بعدم وصف العلة او زيادتها والعدم
بالعدم ليس من باب الخصوص وهذا طريق اصحابنا في الاستحسان لان
القياس اذا ترك بالنص فقد عُدم حكم العلة لعدمها لان العلة
لم تجعل علة بمقابلة النص فبطل حكمها لعدمها لا مع قيامها بدليل
الخصوص بخلاف النصين لان احدهما لا يبطل صاحبه فوجب القول
بالخصوص وكذلك اذا عارضه اجماع او ضرورة لم يبق الوصف
علة لان في الضرورة اجماعا ايضا والاجماع مثل الكتاب والسنة
واما اذا عارضه استحسان اوجب عدم الاول لما ذكرنا في باب الاستحسان
فصار عدم الحكم لعدم العلة فلم يكن من باب الخصوص وكذلك نقول
في ساير العلل المؤثرة وبيان ذلك في قولنا الصايم اذا صب الماء
في حلقه فسد صومه لان ركن الصوم قد فات ولزم عليه الناسي
فمن اجاز الخصوص قال امتنع حكم هذه العلة ثم لمانع وهو الاثر
وقلنا نحن امتنع لعدم هذه العلة لان فعل الناسي منسوب الى صاحب
الشرع

فسقط

فسقط عنه معنى الجناية وصار الفعل عفوا فبقي الصوم لبقاء
ركنه لا لمانع مع فوات ركنه ومثل قولنا في الغصب انه لما صار
سبب ملك بدل المال صلح ان يكون سبب ملك المبدل واما
المدبر فانما امتنع حكم هذه العلة فيه لمانع وهو ان المغصوب لا يحتمل
الانتقال فكان هذا تخصيصا وهو باطل وانما الصحيح ما قلنا ان الحكم
عُدم لعدم العلة وهو كون الغصب سببا للملك لان الغير المغصوب لان
ضمان المدبر ليس ببدل عن العين المغصوبة لكنه بدل عن اليد الفائتة لما
قلنا انه ليس بمحل النقل فالذي جعل عندهم دليل الخصوص جعلناه دليل
العدم وهذا اصل هذا الفصل فاحفظه واحكم ففيه فقه كثير ومخلص
كبير وانما يلزم الخصوص على العلل الطردية لانها قائمة بصيغتها و
الخصوص يرد على العبارات دون المعاني الخالصة ومن ذلك قولنا
في الزنا انه حرث للولد فاقيم مقامه لما خلق الولد من مائهما او
اجتمعا على الوطي وجاءت بينهما شبهة البعضية بواسطة الولد صارت
بناتها وامهاتها كبناته وامهاته واباؤه وابناؤه كآبائها وابنائها
فيلزم على هذا انه لم يحرم الاخوات والعمات والخالات فقال اهل
المقالة الاولى انه مخصوص بالنص مع قيام العلة وقلنا بل العلة
صارت علة شرعا لا بذواتها وهي لم تجعل علة عند معارضة
النص

وفي هذا معارضة لان حكم النص يزداد بامتداد الحرمة الى الاخوات
وغيرهن فلا تبقى علة عند معارضة النص فيكون عدم الحكم لعدم
العلة وليس هذا من باب الخصوص في شيء وهذا واضح جدا ومن احكم
المعرفة واحسن الطوية سهل عليه تخريج الجمل على هذا الاصل ان شاء الله تعالى

باب وجوه دفع العلل

العلل قسمان طردية ومؤثرة
وعلى قسم ضروب من الدفع اما العلل المؤثرة فان دفعها بطريق فاسد
وبطريق صحيح اما الفاسد فاربعة اوجه المناقضة وفساد الوضع
وقيام الحكم مع عدم العلة والفرق بين الفرع والاصل اما المناقضة
فلما قلنا ان الصحيح من العلل ما ظهر اثره الثابت بالكتاب والسنة
وذلك لا يحتمل المناقضة لكنه اذا تصور مناقضته وجب تخريجه
على ما قلنا من عدم الحكم لعدم العلة او لمانع يوجب الخصوص مثل
قولنا مسح في وضوء فلا يسن تكراره كمسح الخف يلزم الاستنجاء
لانه ليس بمسح بل لازالة النجاسة الا ترى ان الحدث اذا لم يعقب اثرا
لم يسن مسحه وهذا نذكره في هذا الفصل ان شاء الله تعالى على الاستقصاء
وكذلك فساد الوضع لا يتصور بعد صحة الاثر اذ لا يوصف الكتاب
والسنة والاجماع بالفساد واما عدم العلة وقيام الحكم فلا باس
به لاحتمال علة اخرى الا ترى ان العكس ليس بشرط لصحة العلة لكنه دليل
مرجح

واما

واما الفرق فانما فسد لوجوه ثلاثة احدها ان السائل منكر فسبيله
الدفع دون الدعوى فاذا ذكر في الاصل معنى لم ينتصب مدعيا ولان
دعواه ذلك المعنى الذي لا يصلح للتعدية الى هذا الفرع لا يمنع التعليل
بعلة متعدية فلم يتصل دعواه اتصالا بهذه المسئلة ولان الخلاف في حكم
الفرع ولم يتصل بما قال في الفرع الا ان اراد انا عدم العلة وعدم
العلة لا يصلح دليلا عند مقابلة العدم على ما مر ذكره فلان لا يصلح
دليلا عند مقابلة الحجة اولى واما القسم الصحيح فوجهان المعارضة والممانعة

وهذا باب الممانعة وهي اساس النظر لان السائل
منكر فسبيله ان لا يتعدى حد المنع والانكار وهي اربعة اوجه الممانعة في
نفس الحجة والممانعة في الوصف الذي جعل علة انه موجود في الفرع والاصل
ام لا والممانعة في شروط العلة والممانعة في المعنى الذي به صار دليلا
اما الاول فلان من الناس من يتمسك بما لا يصلح دليلا مثل قول
الشافعي في النكاح انه ليس بمال فلا يثبت بشهادة النساء مع الرجال
لانا قلنا ان الاحتجاج بالنفي والتعليل به باطل وكذلك من يتمسك
بالطرد واما الممانعة في الوصف فلان التعليل قد يقع بوصف
مختلف فيه مثل قولنا في ايداع الصبي انه مسلط على الاستهلاك ومثل
قولنا في صوم يوم النحر انه منهي وان النهي يدل على التحقق لان هذا

نسخ عند الخصم والنهي عن الشرع لا يدل على التحقيق عنده ومثل قول
الشافعي في الغموس انها معقودة وذلك اكثر من ان يحصى واما الممانعة
في الشروط فقد ذكرنا شروط التعليل وانما يجب ان ينوي شرطا منها ما
هو شرط بالاجماع وقد عدم في الفرع او الاصل مثل قول الشافعي
في السلم الحال انه لم يدع عوضا في البيع مشتملا على مؤجلا كبيع السلع
له لا خلاف ان من شرط التعليل ان لا يغير حكم النص وان لا يكون الاصل
معدولا به عن القياس حكمه وانا لا اسلم هذا الشرط ههنا واما
الممانعة في المعنى الذي صار دليلا فهو ما ذكرنا من الاثر لان مجرد
الوصف بلا اثر ليس بحجة عندنا فلا يصح الاحتجاج به من الخصم على من
لا يراه حجة دليلا حتى يبين اثره وسبيله في هذا كله الانكار وانما
يعتبر الانكار معنى لا صورة مثل قولنا في المودع يدعي الرد ان
القول قوله وهو مدعي صورة

باب المعارضة

وليس للسائل بعد الممانعة الا المعارضة التي هي نوعان معارضة فيها
مناقضة ومعارضة خالصة اما المعارضة التي فيها مناقضة فالقلب
وهو نوعان ويقابله العكس وهو نوعان لكن العكس ليس من هذا الباب
اما القلب فله معنيان في اللغة يقوم بكل واحد منهما ضرب من الاعتراض
اما الاول فان يجعل الشيء منكوسا اعلاه اسفله واسفله اعلاه
كقلب القصعة

ومثاله

ومثاله من الاعتراض ان يجعل المعلول علة والعلة معلولا لان العلة
اصل والحكم تابع فاذا اقلبته فقد جعلته منكوسا وكان هذا معارضا
فيها مناقضة لان ما جعله المعلل علة لما صار حكما في الاصل واحتمل
ذلك فسد الاصل فبطل القياس وانما يصح هذا فيما يكون التعليل
فاما بالوصف المحض فلا يرد عليه القلب مثاله قولهم الكفار جنس يجلد
بكرهم مائة فيرجم ثيبهم كالمسلمين ومثل قولهم القراءة تكررت فرضا في
الاولين فكان فرضا في الاخريين كالركوع والسجود قلنا المسلمون
انما جلد بكرهم مائة لان ثيبهم رجم وانما تكرر الركوع والسجود فرضا
في الاوليين لانه تكرر فرضا في الاخريين والمخلص عن هذا ان يخرج
الكلام مخرج الاستدلال لان الشيء يجوز ان يكون دليلا على الشيء وذلك
الشيء دليل عليه ايضا وانما يصح المخلص اذا استويا انهما نظيران مثل التوأم
وذلك مثل قولنا ما يلتزم بالنذر يلتزم بالشروع اذا صح كالحج
فقالوا الحج انما يلتزم بالنذر لانه يلزم بالشروع وقلنا في الثيب الصغيرة
انه يولى عليها في مالها فيولى عليها في نفسها كالبكر الصغيرة وقالوا
انما يولى على البكر في مالها لانه يولى عليها في نفسها فقلنا النذر
لما وقع لله على سبيل التقرب اليه تسببا لزمته مراعاته بابتداء اداء
وهو منفصل عن النذر وبالشروع حصل فعل القربة فلان يجب مراعاته
بالثبات عليه اولى

وكذلك الولاية شرعت للعجز والحاجة على من هو قادر على قضاء الحاجة
والنفس والمال والبكر والثيب فيه سواء فاما الجلد والرجم فليسا
بسواء في انفسهما وفي شروطهما الاضاحي افترقا في شرط الثيابة
وكذلك القراءة والركوع والسجود ليسا بسواء لان القراءة ركن زائد
يسقط بالاقتداء عندنا ويسقط بخوف فوت الركعة عنده ومن
عجز عن الافعال لم يصلح الذكر اصلا بخلاف الافعال وكذلك الشفع
الاول والثاني ليسا سواء في القراءة الا ترى ان احد شطري القراءة سقط
منه وهو السورة وسقط احد وصفيه وهو الجهر فلم يجعل بحال فيفيد
واما النوع الثاني منه فهو قلب الشيء ظهرا لبطن وذلك بان يكون
الوصف شاهدا عليك فقلبته فجعلته شاهدا لك وكان ظهره اليك
فصار وجهه اليك فتعرض كل واحد منهما صاحبه فتصادف معارضة فيها
مناقضة بخلاف المعارضة بتعليل اخر لانه يوجب الاشتباه الا بترجيح
ولا يوجب تناقضا الا ان هذا لا يكون الا بوصف زائد فيه تقرير
للاول وتفسير وكان دون القسم الاول ومثاله قولهم في صوم رمضان
انه صوم فرض فلا يتادى الا بتعيين النية كصوم القضاء فقلنا لما كان
صوما فرضا استغني عن تعيين النية بعد تعينه كصوم القضاء لكنه انما
يتعين بالشروع وهذا تعين قبل الشروع ومثل قولهم في مسح الراس انه
ركن

في

في الوضوء فيسن تثليثه كغسل الوجه فقال لهم لما كان ركنا في الوضوء
فوجب ان لا يسن تثليثه بعد اكماله بزيادة على الفرض كغسل الوجه
وبيانه ان مسح الراس يتادى بالقليل فيكون استيعابه تكميلا للفرض
في محله بزيادة عليه بمنزلة التكرار في الوجه واما العكس فليس من هذا الباب
لكنه لما استعمل في مقابلة القلب الحقيقة وهو نوعان احدهما يصلح
لترجيح العلل والثاني معارضة فاسدة واصله رد الشيء على سننه
الاول مثل عكس المرآة اذا رد نور البصر بنفوذه حتى انعكس فابصر نفسه
كان له وجها في المرآة وذلك مثل قولنا ما يلتزم بالنذر يلتزم بالشروع
كالحج وعكسه الوضوء وهذا وما اشبهه مما يصلح لترجيح العلل على ما
نذكر ان شاء الله تعالى والنوع الثاني ان يرد على خلاف سننه مثل قولهم
هذه عبادة لا تمضي في فاسدها فلا تلزم بالشروع كالوضوء فيقال
لهم لما كان كذلك وجب ان يستوي فيه عمل النذر والشروع كالوضوء وهذا
ضعيف من وجوه القلب لانه لما جاء بحكم اخر ذهبت المناقضة ولذلك لم يكن
من هذا الباب الحقيقة ولانه جاء بحكم مجمل والاصح من السائل الا بطريق الابتداء
ولان المفسر اولى لان المقصود من الكلام معناه والاستواء مختلف في
المعنى سقوط من وجه وثبوت من وجه على التضاد وذلك مبطل للقياس
واما المعارضة الخالصة فخمسة انواع في الفرع وثلاثة في الاصل اما التي
في الفرع

فاسد وجوهها المعارضة بضد ذلك الحكم فيقع به كل محض المقابلة
فيمتنع العمل به فينسد الطريق الا بترجيح مثاله قولهم المسح ركن في الوضوء
فيسن تثليثه كالغسل فيقال لهم انه مسح فلا يسن تثليثه كمسح الخف
والثاني معارضة بزيادة هي تفسير للاول وتقرير له مثل قولنا ان المسح ركن
في الوضوء فلا يسن تثليثه بعد اكماله كالغسل وهذا اشد وجهي العكس
على ما قلنا واما الثالث ففيه نفي لما اثبته الاول واثبات
لما نفاه لكن بضرب تغير مثل قولنا في اليتيمة انها صغيرة فتنكح كالتي
لها اب فقالوا هي صغيرة فلا يولى عليها بولاية الاخوة كالمال وهذا
تغير للاول لان المعلل اثبت الولاية لا لتعيين الولي الا ان تحت هذه
الجملة نفي للاول لان ولاية الاخوة اذا بطلت بطل سائرها لانا عليها
بالاجماع واما الرابع فالقسم الثاني من قسمي العكس على ما بيّنا نفيه
صحيح من وجه على ذلك قولنا الكافر يملك شراء العبد المسلم فيملكه شراءه
كالمسلم فقالوا بهذا المعنى وجب ان يستوي ابتداؤه وبقاؤه كالمسلم
واما الخامس فالمعارضة في حكم غير الاول لكن فيه نفي للاول ايضا مثل قول
ابي حنيفة رحمه الله في المرأة التي نعي اليها زوجها فنكحت وولدت ثم جاء الاول
حيا ان الاول احق بالولد لانه صاحب فراش صحيح فان عارضه الخصم
بان الثاني صاحب فراش فاسد فيستوجب به نسب الولد كمن تزوج
امراة

بغير

بغير شهود فولدت فهذه المعارضة في الظاهر فاسدة لاختلاف الحكم
الا ان المعلل نفي اثباته من زيد بعد ثبوته من عمرو وصحت المعارضة
بما يصلح مسالة لاستحقاق النسب فاحتاج الخصم الى الترجيح بان فراش الاول
صحيح ثم عارضه الخصم بان الثاني شاهد والاول غائب فتبين به فقه المسئلة
وهو ان الصحة والملك احق بالاعتبار من الحضرة لان الفاسد شبهة فلا يعارض
الحقيقة فيفيد الترجيح واما المعارضات في الاصل فلانه معارضة
بمعنى لا يتعدى وذلك باطل لعدم حكمه ولفساده لو افاد تعديه والثاني
ان يتعدى الى فصل مجمع عليه والثالث ان يتعدى الى معنى مختلف فيه
ومن اهل النظر من جعل هذه المعارضة حسنة لاجماع الفقهاء
على ان العلة احديهما فصارتا متنافيتين بالاجماع فيبطل اسباب الاخرى
ابطالا لامر طريق الفرقة والجواب ان الاجماع انعقد على فساد احدهما
لمعنى فيه لا لصحة الاخرى كالكيل والطعم الصحيح احدهما لا غير لكن الفساد
ليس لصحة الاخر لكن لمعنى فيه تقيده فاما الفساد بصحة الاخر فباطل
فبطلت المعارضة وكل كلام صحيح في الاصل يذكر على سبيل المفارقة فاذكره
على سبيل الممانعة كقولهم في اعتاق الراهن انه تصرف من الراهن يلاقي
حق المرتهن بالابطال فكان مردودا كالبيع فقالوا ان البيع لانه يحتمل
الفسخ بخلاف العتق والوجه فيه ان يقول ان القياس لتعدية حكم النص دون
تغييره

اي كلام اذا باع الراهن المرهون بغير اذن المرتهن

وانا لا نسلم وجود هذا الشرط ههنا وبيانه ان حكم الاصل وقف ما
الرد والفسخ وانه في الفرع يبطل اصلا فلا يحتمل الفسخ والرد وكذلك ان
اعتبر باعتاق المريض لان حكم الاجماع ثم توقف العتق ولزوم الاعتاق
وانه قد عدمت الابطال اصلا فازداد غيره في الاصل حكما غير ما قلنا
لم نسلم ومثل قولهم قتل الآدمي مضمون فيتوجب المال كالخطأ فقال ليس
كذلك ثم المثل غير معقول عليه بسبيله ما قلنا انا لا نسلم قيام شرط القياس
وتفسيره ان حكم الاصل شرع المال خلفا عن القود وانت جعلته مزاحما
له وقد بينا ان المناقضة لا ترد على العلل المؤثرة بعد صحة اثرها وانما
بين ذلك بوجوه اربعة وهذا

باب وجوه دفع المناقضة

وحاصل ذلك ان المجيب متى امكنه الجمع بين ما ادعاه علة وبين ما تصور مناقضة
بتوفيق بين بطل المناقضة كما يكون ذلك في المناقضات في مجلس القضاء
بين الدعوى والشهادة وبين الشهادات انه متى احتمل التوفيق وظهر ذلك
بطل التناقض اما الاول فبالوصف الذي جعل علة والثاني بمعنى الوصف
الذي صار به الوصف علة وهو دلالة الاثر والثالث بالحكم المطلوب بذلك
الوصف والرابع بالغرض المطلوب بذلك الحكم اما الاول فظاهر مثل قولنا
في مسح الراس انه مسح فلا يسن تثليثه كمسح الخف ولا يلزم الاستنجاء لانه ليس بمسح
لكنه ازالة للنجاسة الا ترى انه اذا احدث فلم يتلطخ به بدنه لم يكن المسح سنة

وكذلك قولنا

وكذلك قولنا في الخارج من غير السبيلين انه نجس خارج من الانسان
فكان حدثا كالبول ولا يلزم عليه اذا لم يسل لانه طاهر وليس بخارج لان
تحت كل جلدة رطوبة نجسة وفي كل عرق دم فاذا زايله الجلد كان
ظاهرا لا خارجا الا ترى انه لا يجب به الغسل بالاجماع واما الدفع
بمعنى الوصف فلانا نقول ان الوصف لم يصر حجة بصيغته وانما صار
حجة بمعناه الذي يعقل به وذلك ضربان احدهما ثابت بنفس الصيغة ظاهرا
والثاني بمعناه الثابت به دلالة على ما ذكرناه فيما سبق وكان ما ثابت به
لغة فصح الدفع كما صح بالقسم الاول وكان دفعا بنفس الوصف وهذا
اخص وجهي الدفع لكن الاول اظهر فبدانا به وذلك مثل قولنا مسح في
وضوء فلم يكن التكرار فيه مسنونا كالمسح على الخف ولا يلزم الاستنجاء
لان معنى المسح تطهير حكمي غير معقول والتكرار لتوكيد التطهير
فاذا لم يكن مرادا بطل التكرار الا ترى انه تأدى ببعضه بخلاف
الاستنجاء لانه ازالة عين النجاسة وفي التكرار توكيده الا ترى
انه لا يتأدى ببعضه فصار ذلك نظير الغسل وهذا معنى ثابت باسم
المسح لغة وكذلك قولنا انه نجس خارج فكان حدثا كالبول ولا
يلزم اذا لم يسل لان ما سال منه نجس اوجب تطهيرا حتى وجب غسل
ذلك الموضع فصار بمعنى البول وهذا غير خارج اذا لم يسل حتى

لم تتعلق به وجوب التطهر واما الدفع بالحكم فمثل قولنا في الغصب انه سبب للملك
البدل فكذا الملك المبدل ولا يلزم المدبر لانا جعلناه سببا فيه ايضا
لكن امتنع حكمه لمانع كالبيع يضاف اليه ومثل قولنا في الجمل الصائل
ان المصول عليه اتلفه لاحيا نفسه فلا يضمن كالاستحلال لاحيا المهجة لابانى
بعصمة المتلف كما اذا اتلفه دفعا للمخمصة ولا يلزم مال الباغي وما
يجري مجراه لان عصمته لم تبطل بهذا المعنى وكان طردا لا نقضا
وكذلك متى قلنا في الدم انه نجس خارج فكان حدثا لم يلزم دم الاستحاضة
لانه حدث ايضا لكن عمله امتنع لمانع واما الرابع فمثل قولنا نجس
خارج ولا يلزم دم المستحاضة ودم صاحب الجرح الدائم
لان غرضنا التسوية بين هذا وبين الخارج من المخرج المعتاد
وذلك حدث واذا لزم صار عفوا بقيام وقت الصلوة فكذلك هذا
وكذلك قلنا في التامين انه ذكر فكان سنته الاخفا ولا يلزم عليه
الاذان وتكبيرات الامام لان غرضنا ان اصل الذكر سبيله الاخفا
وكذلك اصل الاذان والتكبيرات الا ترى بان الاذكار معنى زائدا وهو
انها اعلام فلذلك وجب فيها حكما عارضا الا ترى ان المنفرد و
المقتدي لا يجهر بالتكبير ومن صلى وحده اذن لنفسه وهذا معنى قول
مشايخنا في الدفع انه لا يفارق الاصل لكن ما قلناه ابين وجوه
الدفع والله اعلم

واذا قامت المعا

واذا قامت المعارضة كان السبيل فيه الترجيح وهذا باب الترجيح
الكلام في هذا الباب في اربعة اضرب احدها في تفسير الترجيح ومعناه لغة
وشريعة والثاني في الوجوه التي يقع بها الترجيح والثالث بيان المخلص
في تعارض وجوه الترجيح والرابع في الفاسد من وجوه الترجيح اما
الاول فان الترجيح عبارة عن فضل احد المثلين على الاخر وصفا فكان
الترجيح بنا على المماثلة وقيام التعارض بين مثلين يقوم بهما التعارض
قائما بوصف هو تابع لا يقوم به التعارض بل ينعدم في مقابلة احد
ركني التعارض واصل ذلك رجحان الميزان وذلك ان يستوي الكفتان
بما يقوم به التعارض من الطرفين ثم ينضم الى احدهما شي لا يقوم به التعارض
ولا يقع به الوزن لولا الاصل فيسمى ذلك رجحانا كالدانق ونحوه في العشرة
فاما الستة والسبعة اذا انضم الى احدى العشرتين فلا الا ترى ان ضد الرجحان
التطفيف وذلك يستعمل في الوزن والكيل بوصف لا يقوم به التعارض ولا
ينفي اصل التعارض وكذلك معنى الترجيح شرعا الا ترى انا جوزنا فضلا في
الوزن في قضا الديون بالعلم للوزان وان ارجح ولم نجعله هبة فان كان
ذلك اكثر مما يقع به الترجيح وكان من قبيل ما يقع به التعارض بصفقتها
صار هبة وكان باطلا ولهذا قلنا ان الترجيح لا يقع بما يصلح علة بانفراده
وانما يقع بوصف لا يصلح لاثبات الحكم بانفراده كرجل اقام شاهدين على

عبن واقام اخر اربعة لا ترجح لان ذلك علة انضم الى مثلها فلم تصلح
وصفا وانما يقع الترجيح بوصف مؤكد لمعنى الركن لان الكلام يقع الترجيح
بشاهد ثالث على الشاهدين لانه لا يزداد الحجة قوة ولا الصدق توكيدا
ولهذا قالوا ان القياس لا يترجح بقياس اخر ولا الحديث بحديث اخر ولا
القياس بالنص لانص الكتاب بنص اخر وانما يترجح النص بقوة فيه على
ما مر ذكره حتى صار الحديث المشهور اولى من الغريب لان الشهرة توجب
قوة في اتصاله بالرسول عليه السلام وكذلك اذا جرح رجلا جراحة
وجرحه اخر جراحات فمات منها وذلك خطا ان الدية تجب نصفين
ولا يترجح صاحب الجراحات حتى يعمل وحده فانيا لان كل جراحة
تصلح علة معارضة فلم تصلح وصفا تقع به الترجيح وكذلك قلنا
في الشفيعين في الشقص الشائع المبيع بسهمين متفاوتين انهما سواء في الاستحقاق
لان كل جزء من اجزاء السهم علة صالحة لاستحقاق الجملة فقامت المعارضة
بكل جزء وان قل فلم يصلح شيء منه وصفا لغيره وقد وافقنا الشافعي
على هذا انه لم يرجح صاحب الكثير ايضا لكنه جعل الشفعة من مرافق الملك
كالثمر والولد فجعلها منقسما على قدر الملك كان هذا منه غلطا
بان جعل حكم العلة متولدا من العلة ومنقسما على اجزائها واجمع الفقهاء
في ابني عم احدهما زوج المراة ان التعصيب لا يترجح بالزوجية بل نصف لكل
واحد

منها

منهما علة بانفراده وقال عامة الصحابة في ابني عم احدهما اخ لام ان السدس
له بالاخوة والباقي بينهما بالتعصيب خلافا لابن مسعود رضي الله عنه ولم يجعلوا
الاخوة مرجحة لما كانت علة بانفرادها لا تصلح وصفا لانها اقرب من
العمومة بخلاف الاخ لاب وام فانها جعلت وصفا للاخوة لاب لانهما في
الجهة بابوة والمنزلة واحد وانما تختلف الرجحان من قبل الام فصار
مثل العدالة في الشاهد وما يجري مجراها واما القسم الثاني فعلى
اربعة اوجه الترجيح بقوة الاثر والترجيح بقوة ثباته على الحكم
المشهود به والترجيح بكثرة اصوله والترجيح بالعدم عند عدمه
اما الاول فلان الاثر معنى الحجة فيما قوي كان اولى لفضل وصف في الحجة
على مثال الاستحسان في معارضة القياس وهو كالخبر لما صار
حجة بالاتصال ازداد قوة بما يزيد قوة في ذلك المعنى بضبط
الراوي واتقانه وسلامته عن الانقطاع على ما مر ذكره والتركي لك
تفضل عدالة بعض الشهود على عدالة بعض لانه ليس بذي حدود لا
متنوع بل هو التقوى لا وقوف على حدوده مثاله ما قلنا
في طول الحرة انه لا يمنع الحر من نكاح الامة وقال الشافعي يمنع لانه
يرق ماءه على غنية وذلك حرام على كل حر كالذي تحته حرة وهذا
وصف بين الاثر وقلنا انه جائز لانه نكاح يملكه العبد باذن مولاه

اذا دفع اليه مهرا يصلح للحرة والامة جميعا وقال تزوج من شئت
فيملك الحر كسائر الانكحة وهذا قوى لان الحرية من صفات
الكمال واسباب الكرامة والرق من اسباب التنصيف فيجب ان يكون
الرقيق في التنصيف مثل الحر فاما ان يزداد اثر الرق ويتسلط حله
فلا وهذا اثر ظهرت قوته ويزداد وضوحا بالتامل في احوال
البشر الا ترى انه حل للرسول عليه السلام التسع او الى ما لا تناهي لفضله
وشرفه واما ما ذكر من الاثر فضعيف حقيقة لان الارقاق دون
التنصيف وذلك جائز بالعزل باذن الحرة فالارقاق اولى وضعيف
باحواله فان نكاح الامة جائز لمن يملك سرية يستغني بها عنه
ومن ذلك قولهم في نكاح الامة الكتابية انه لا يجوز للمسلم لان الرق
من الموانع وكذلك الكفر فاذا اجتمعا الحق بالكفر الغليظ ولان الضرورة
انقضت باحلال الامة المسلمة وقلنا نحن لا بل يصح لانه دين يصح معه
نكاح الحرة فكذلك نكاح الامة كدين الاسلام وهو نكاح يملكه
العبد المسلم وهذا اثر ظهرت قوته كما قلنا ان اثر الرق في التنصيف
فيما يقبله كما قلنا في الطلاق والعدة والقسم والحدود وذلك
يختص بما يقبل العدد من الاحكام ونكاح المراة في نفسه مقابلا
بالحال ليس بمتعدد فلا يحتمل التنصيف لكنه ذو احوال متعددة

وهي التقدم

وهي التقدم والتاخر والمقارنة فصح متقدما ولم يصح متاخرا
قولا بالتنصيف وبطل مقارنا لانه لا يحتمل التنصيف فغلب التحريم كالطلاق
الثلاث والاقراء انها صارت بنتين بالرق لما قلنا فهذا وصف قوي
اثره ولذلك قلنا في الحر اذا نكح امة على امراة انه صح كالعبد اذا فعله
وضعف اثر وصفهم لان الرق ليس من اسباب التحريم لكنه من اسباب التنصيف
كرق الرجال لا يحرم على الرجل شيئا حل للحر لكنه اثر في التنصيف وقد
جعلت الرق من اسباب فضل الحل وهذا عكس المعقول ونقض الاصول
ودين الكتابي ليس من اسباب التحريم ايضا واثرهما مختلف ايضا فلا يصلح
ان يجعلا علة واحدة وغير مسلم له ان يكون نكاح الامة في حكم الجواز
ضروريا لكنه في حكم الاستحباب مثل نكاح الحرة الكتابية لما قلنا
من سقوط حرمة الارقاق ومسالة ايضا ما قال الشافعي في اسلام
احد الزوجين انه من اسباب الفرقة عند انقضاء العدة لا بنفسه وكذلك
الردة سوى بينهما وهذا وصف ضعيف الاثر لا يخفى على احد
وقلنا نحن ان الاسلام ليس من اسباب الفرقة لانه من اسباب العصمة وبقاء
الاخر على ما كان ليس من اسبابه ايضا بالاجماع فوجب ابطال الحكم
مضافا الى سبب جديد وهو فوت اغراض النكاح مضافا الى
الاخر عرض الاسلام على الاخر حقا للذي اسلم وهو سبب ظاهر الاثر

كما في اللعان والايلاء والجب والعنة واما الردة فمنافية لانها من
زوال العصمة في كل امرين ولا يلزم اذا ارتدا معا لانا اثبتنا
حكمه بنص الخبر وهو اجماع الصحابة رضي الله عنهم والقياس لا يصحة في
معارضة الاجماع ولان حال الاتفاق دون حال الاختلاف فلم
يصح التعدية اليه في تضاد حكمين وضعف اثر قوله ان الردة غير
منافية لانه لا ارتداد معا لانا وجدنا اختلاف الدين يمنع ابتداء
النكاح والاتفاق على الكفر لا يمنع ومثاله قولنا في مسح الراس
انه ركن في وضوء وهذا ضعيف الاثر لان الركنية لا تؤثر في التكرار
ولا تختص به فقد سن تكرار المضمضة واثر المسح في التخفيف بين
لا شبهة فيه قوي لا ضعف فيه وهذا الكرم لا يحصى واما الثاني
وهو قوة ثباته على الحكم المشهود به فلان الاثر انما صار اثرا بالرجوع
الى الكتاب والسنة والاجماع فاذا ازداد ثباتا ازداد قوة
بفضل معناه وذلك قولنا في مسح الراس انه مسح فهذا اثبت
في دلالة التخفيف من قولهم ركن في دلالة التكرار لان اثر كمال الركن
عام في الوضوء وفي اركان الصلوة وغيرها وهي الركوع والسجود
وكان من قضية الركن اكماله بالاطالة في الركوع والسجود لا بتكراره
ووجدنا في الباب ما ليس بركن ويتكرر وهو المضمضة والاستنشاق

واما اثر

واما اثر المسح في التخفيف فثابت لازم لا محالة في كل ما لا يعقل تطهيرا
ومسح الخف ومسح الجبيرة ومسح الجوارب وكذلك قلنا في صوم رمضان
انه متعين اولى من قولهم صوم فرض لان الفرضية لا توجب الا الامتناع
الى التعيين لا محالة وذلك وصف خاص في الباب فاما التعين فلازم حتى
تعدى الى الودائع والمغصوب ورد البيع الفاسدة وعقد الايمان
ونحوها فكان اولى وكذلك قولنا في المنافع انها لا تضمن مراعاة
لشرط ضمان العدوان لا احترازا عن الفضل اولى من قولهم ان لا تضمن
بالعقد فيضمن بالاتلاف تحقيقا للجبر واثبات المثل تقريبا وان كان فيه
فضل لانه فضل على المتعدي واهدار على المظلوم ولان اهدار
وصف او اهدار اصل فكان الاول اولى لان التقييد بالمثل واجب في كل
باب كما في الاموال كلها والصيام والصلوات وغيرها ووضع الضمان
في المعصوم امر جائز مثل العادل يتلف مال الباغي والحربي يتلف مال
المسلم والفضل على المتعدي غير مشروع وهذا لانه وان قل فانه
حكم شرعي ينسب الى صاحب الشرع بغير واسطة ونسبة الجور اليه بغير
واسطة فعل العبد باطل وان التضمين مضاف الى عجزنا عن الدرك
وذلك سائغ حسن ولان الوصف وان قل فائت اصلا بلا بدل
وان عظم ففايت الى ضمان في دار الجزاء فكان تاخيرا والاول ابطالا

والناجز اهون من الابطال وهذا كذلك في عامة الاحكام فاما مثال
العقل فباب خاص ذكرناه ولذلك اولى واما الثالث وهو كثرة الاصول
فهي من جنس الاستشهاد والشبه وهو قريب من القسم الثاني من هذا الباب
واما الرابع فهو العكس الذي ذكرناه وهو اضعف وجوه الترجيح
لان العدم لا يتعلق به حكم لكن الحكم اذا تعلق بوصف ثم عدم عند
عدمه كان ذلك اوضح لصحته فيصلح ان يدخل في اقسام الترجيح وذلك
مثل قولنا في مسح الراس انه مسح فيه وهو ينعكس بما ليس بمسح وقولهم
ركن لا ينعكس لان المضمضة ركن وليس بركن وكذلك قولنا في الاخوة انها
قرابة محرمة للنكاح لا كابنات العم واخوتهم من قولهم يجوز وضع الزكوة
في صاحبه لان قولنا ينعكس في الاعمام وقولهم لا ينعكس لان وضع
الزكوة في الكافر لا يحل ولا يجب به عتق وكذلك قولنا في بيع الطعام بالطعام
بيع عين فلا يشترط قبضه اذا كان قولهم مال لو قوبل كل واحد
منهما بجنسه حرم ربوا الفضل لانه ينعكس ببدل الصرف وراس مال
السلم لانه دين بدين ولا ينعكس تعليله لان بيع السلم لم يشمل اموال
الربوا ومع ذلك وجب فيه القبض احترازا عن الكالي بالكالي واما
القسم الثالث فان الاصل في ذلك ان كل موجود مما يحتمل الحدوث
موجود بصورته ومعناه الذي هو حقيقة وجوده ويقوم به

احواله

احواله الحادثة على وجوه فاذا تعارض ضربا ترجيح احدهما في
الذات والثاني في الحال على مضادة الوجه الاول كان الرجحان في
الذات احق منه في الحال لان الوجهين احدهما في الذات استوى الحال
مصير كاجتهاد امضى حكمه لا يحتمل النسخ بغيره ولان الحال قائمة
بالذات فلو اعتبرنا على مضادة الاول كان تبعا للاول
له والتبع لا يصلح مبطلا للاصل بحاله وهذا عندنا والشافعي
خفي عليه هذا الحد وهو معذور في مزل القدم والمصيب في مراكز
الزلل ماجور وبيانه فيما هو موضع الاجماع قولنا في ابن ابن الاخ
لاب وام او لاب انه احق بالتعصيب من العم لان هذا راجح في ذات القرابة
والعم راجح بحاله وكذلك العمة لام مع الخال لاب وام لها الثلثين والثلث
للخال لانها راجحة في ذات القرابة والخال راجح بحاله وان الاخ
لاب وام احق من ابن الاخ لاب لاستوائهما في الذات فيترجح بالحال
وان ابن الاخ لاب وام لا يرث مع ابن الاخ لاب للرجحان في الذات
ومثله كثير وعلى هذا قول اصحابنا في مسائل صنعة الغاصب
في الخياطة والصياغة والطبخ والشي ونحوها انه ينقطع حق
المالك لان الصنعة قائمة بذاتها من كل وجه ولا يضاف حدوثها
الى صاحب العين واما العين فهالكة من وجه وهي من ذلك الوجه

يضاف الى صنعه الخاص فصارت الصنعه راجحه في الوجود وقال
الشافعي صاحب الاصل احق لان الصنعه باقيه بالمصنوع تابعه له
والحوادث عدما فلما ان البقا حال بعد الوجود فاذا تعارضا كان
الوجود احق من البقا ولذلك على هذا قلنا في صوم رمضان وكل
صوم عين انه يجوز بالنيه قبل انتصاف النهار لانه ذكر واحد تعلق جوازه
بالعزيمه فاذا وجدت في البعض دون البعض تعارضا فرجحنا بالكثره
لانها ذات وقال الشافعي بل يرجح الفساد احتياطا في العباده والجواب
عنه ما ذكرنا ان هذا يودي الى نسخ الذات بالحال وعلى هذا قالوا فيمن
في حول الخمس من الابل السائمه مضى من حولها عشره اشهر ثم ملك الف درهم
ثم تم حول الابل فزكاها ثم باعها بالف درهم انه لا يضمها الى الالف التي
عنده لكنه يستانف الحول فان وهبت له الف ضمها الى الالف اولى لانها
اقرب فان تصرف ثمن الابل فرجح ضم الربح الى الاصل وان بعد عن الحول
لا يعتبر الرجحان بالاحتياط في الزكوه لما قلنا ان الالف الربح متصل باصله
ذاتا متصل بالالف الاخرى حالا والذات اولى من الحال وانما ذكرنا من هذه
الاقسام امثله معدوده ليكون اصلا لغيرها من الفروع واما الرابع
فعلى اوجه ترجيح القياس بقياس اخر وما يجري مجراه على ما قلنا و
الثاني الترجيح بغلبه الاشباه مثل قولهم الاخ يشبه الولد بوجه وهو
المحرميه

ويشبه

ويشبه ابن العم بسائر الوجوه مثل وضع الزكوه من الطرفين وحل الحليله
وقبول الشهاده ووجوب القصاص من الطرفين فكان هذا اولى وهذا
باطل لان كل شبه يصلح قياسا فصار كترجيح القياس بقياس اخر والثالث
الترجيح بالعموم مثل قولهم ان الطعم احق لانه يعم القليل والكثير وهذا
باطل لان الوصف فرع النص والنص العام والخاص سوا عندنا و
عندكم الخاص يقضي على العام فكيف صار العام احق من الذي هو
فرعه ولان التعدي غير مقصود عندكم فبطل الترجيح به وعندنا
صار علما بمعناه لا بصورته والعموم صورته والرابع الترجيح
بقله الاوصاف فيقال ذات وصف احق من ذات وصفين وهذا باطل
لان العله فرع النص والنص الذي خص نظمه بضرب من الايجاز و
الاختصار والنص الذي اشبع بيانه سوا وانما الترجيح في هذا
الباب بالمعاني التي مر ذكرها فاما بالصور فلا والقله والكثره
صوره ولم نعتبر ذلك في الذي جعل نظمه حجه ففي هذا اولى والله اعلم

باب وجوه دفع العلل الطرديه

وهو القسم الثاني من هذا الباب وجمله ما يدفع به اوجه القول بموجب العله
لانه يرفع الخلاف فهو احق بالتقديم ثم الممانعه ثم بيان فساد الوضع
ثم المناقضه اما القول بموجب العله فالتزام ما يلزمه المعلل بتعليله

وانه يلجئ اصحاب الطرد الى القول بالمعانى الفقهية وذلك مثل قولهم فى مسح الراس
انه ركن فى الوضوء فيسن تثليثه كغسل الوجه فقال لهم عندنا يسن تثليثه لان فرضه
يتادى بقدر الربع عندنا وعندكم باقل منه فما تجاوزه الى الاستيعاب
فتثليث وزيادة اذ ليس معنى التثليث اتحاد المحل لا محالة الا ترى ان من دخل
ثلثة دور كان ثلث دخلات بمنزلتها فى دار واحدة واذا كان كذلك
يتقدم الى الفرض مثاله وكان تثليثا وزيادة فان غير العبارة فقال وجب
ان يسن تكراره لم يسلم ذلك فى الاصل لان التكرار فى الاصل غير مسنون
ولكن المسنون تكميله وهو الاصل فى الاركان وتكميلها باطالته فى محله
ان امكن بمنزلة اطالة القيام والركوع والسجود ولكن الفرض لما استوعب
محله اضطررنا الى التكرار خلفا عن الاصل والاصل هاهنا مقدور
عليه فى مسح الراس لاتساع محله فبطل الخلف وظهر بذلك فقه المسئلة
وهو ان لا اثر للركنية فى التكرار اصلا كما فى اركان الصلوة ولا اثر
لها فى التكميل لا محالة الا ترى ان مسح الراس شاركه مسح الخف فى
الاستيعاب سنة وهو رخصة لذلك المضمضة فاما المسح فلا اثر فى
الخف لا محالة لانه لا يؤدى لطهر معقول ولما كان كذلك كانت
الاطالة فيه سنة لا التكميل بالتكرار الا ترى ان التكميل بالتكرار
ربما يلحقه بالمحظور وهو الغسل فكيف يصح تكميلا فاما الغسل فقد
شرع

اى الكمال

للطهر

لظهر معقول فكان التكرار تكميلا ولم يكن محظورا فهذا ادى القول بوجوب العلة
الى الممانعة وهذا كله بنا على ان الفرض في المسح يتادى ببعض الراس لا محالة
وذلك غير مسلم على مذهبهم بل الفرض يتادى بكله ولكن الشرع رخص
في الحط الى ادنى المقادير ودلك كالقراة عندكم وان طال الكل فرضا وقد
يتادى باية واحدة واذا كان كذلك لم يلزم شي من هذه الوجوه والجواب
عنه ان هذا خلاف الكتاب قال الله تعالى وامسحوا بروسكم وقد بينا في كتاب
حروف المعاني ان الاستيعاب غير مراد بالنص فصار البعض هو المراد
ابتدا بالنص فصار اصلا لا رخصة فصار استيعابه تكميلا للفرض
والفضل على نصاب التكميل بدعة بالاجماع ومن ذلك قولهم في صوم رمضان
انه صوم فرض فلا يصح الا بتعيين النية وقلنا نحن نقول بموجبه لان هذا
الوصف يوجب التعيين لكنه لا يمنع وجود ما يعينه فيكون اطلاقه تعيينا
وانه لا يصح عندنا الا بتعيين النية لانا انما نجوزه باطلاق النية
على انه تعيين ومن ذلك قولهم باشر نفل قربة لا يمضي في فاسدها
فلا يلزمه القضا بالافساد كما في الوضو وقلنا لهم عندنا لا يجب
القضا بالافساد حتى انه يجب اذا فسد لا باختياره بان وجد المتيمم
في النفل ما لكنه بالشروع يصير مضمونا عليه وفوات المضمون في ضمانه
يوجب المثل فان قيل وجب ان لا يلزمه القضا بالشروع ولا بالافساد

ما يغيرنا القضا لا يجب بالافساد وانما يجب وهو الشروع ايضا وليس
وجمع الادا

بل لا يجب القضا بالشروع غير العبادة
وما وجب ان لا يلزمه القضا بالشروع
والافساد كالوضو
كما في الوضو

ونص في الشارع
ولانه

قلنا عندنا القربة بهذا الوصف لا تضمن وانما تضمن بوصف انه ملتزم بالنذر
وذلك مثل قولهم الصيد مال فلا تتقدر بدله بالمثل كالدابة وعندنا لا تتقدر
بدله بهذا الوصف بل بوصف الادمية وهذا كلام حسن الا ترى ان العبد
قد يكون بعض صفاته حسنا وبعض صفاته رديا فيجوز ان يكون القربة
مضمونة بوصف خاص غير مضمونة بسائر الاوصاف ومن ذلك قولهم
اسلم مزروعا في مزروع فجاز ونحن نقول بهذا الوصف عندنا لا نفسد
وذلك لا يمنع وجود الفساد بدليله كما اذا قرن به شرطا فاسدا وكذلك
قولهم في المختلعة انها منقطعة النكاح فلا يلحقها الطلاق كمنقضية العدة
ونحن نقول موجب ان الطلاق لا يلحقها بهذا الوصف بل بوصف انها
معتدة عن نكاح صحيح ومن ذلك قولهم تحرير في تكفير فلا يقع
الكفر الا بايمان المحرر كما في كفارة القتل ونحن نقول هذا الوصف يوجب
الايمان عندنا لكن قيام الموجب لا يمنع معارضة ما يسقطه وهو تسقيط
صاحب الشرع الذي هو صاحب الحق كالدين يسقط وكذلك قولهم في الغصب
انها اخذ مال الغير بلا اذن فيوجب الضمان قلنا نحن نقول به لكنه لا يمنع
ما يسقطه كالابراء فكذلك استيفاء الحد **الفصل الثاني في ما هو**
الممانعة وهي اربعة اوجه ممانعة في نفس الوصف والثاني في صلاحيته للحكم
مع وجوده والثالث في نفس الحكم والرابع في نسبة الحكم الى الوصف

اما

اما الاول فمثل قولهم عقوبة متعلقة بالجماع فلا تجب بالاكل كحد الزنا
وهذا غير مسلم عندنا لان كفارة القتل الفطر متعلقة بالفطر دون الجماع
ومن ذلك قولهم في بيع التفاحة بالتفاحة انه بيع مطعوم بمطعوم مجازفة
فبطل كبيع الصبرة بالصبرة لانا نقول مجازفة ذاتا او وصفا فلا بد من
القول بالذات ثم نقول مجازفة في الذات بصورته ام بمعياره فلا بد من القول
بالمعيار لان المطعوم بالمطعوم كيلا بكيل جائز وان تفاوتا في الذات فان
قال لا حاجة لي الى هذا لم نسلم المجازفة مطلقا فيضطر الى بيان ان
الطعم علة لتحريم البيع بشرط الخروج عن الكيل الذي يظهر به الجواز الا بعدم
الا التفضل على المعيار ومن ذلك قولهم في البنت الصغيرة انها ثيب يرجى
مشورتها فلا ينكح الا برايها كالثيب البالغ الا انا نقول براي حاضر ام براي
مستحدث اما الحاضر فلم يوجد في الفرع واما المستحدث فلا يوجد في الاصل
فان قال لا حاجة لي الى هذا قلنا عندنا لا تنكح الا برايها لان راي الولي
رايها فان قال انها كان اسقطت بالجنونة لان لها رايا مستحدثا انما ان
الجنون يحتمل الزوال والصغر يحتمله فيبطل فقه المسألة وهو ان الولاية ثابتة فلا
يمنعها الا راي قائم فاما المعدوم بعد الوجود فلا يحتمل ان يكون شرطا
مانعا او دليلا قاطعا وهذا الذي ذكرنا امثلة ما يدخل في الفرع
وفيه قسم اخر وهو ما يدخل في الاصل مثل قولهم في مسح الراس انه طهارة
مسح

فيمسح ثلثة كالاستنجا فنقول ان الاستنجا انما شرع لطهارة عين
الحقيقية فيضطر الى الرجوع الى فقه المسألة وهو ان ما يتعلق به التكرار
وهو الغسل وما يتعلق به التخفيف وهو المسح وهما طرفي نقيض التكرار
في احدهما يحقق غرضه وفي الثاني يفسده ويلحقه بالمحظور وهذا
اكثر من ان يحصى واما الممانعة في الحكم فمثل قولهم في مسح الراس انه
ركن في وضو فيسن تثليثه كغسل الوجه فنقول ان غسل الوجه لا يسن
تثليثه بل تكميله بعد تمام فرضه وقد حصل التكميل هاهنا ولكن
التكرار صير اليه في الغسل لضرورة ان الفرض استغرق محله وهذا
المعنى معدوم في هذا لان المشروع في الاصل اطالة لا تكرار كما
في غيره من الاركان لكن التكرار وجب بالضرورة لما قلنا ومثل قولهم
في صوم رمضان انه صوم فرض فلا يصح الا بتعيين النية فيقال له بعد التعيين
او قبله فان قال بعده فلم يجده في الاصل فصحت الممانعة وان قال قبله لم
يجده في الفرع فصحت الممانعة ايضا فان قال لا حاجة الى هذا قلنا
له عندنا لا يصح الا بعد التعيين غير ان الاطلاق تعيين ومثل قولهم في
التفاحة بالتفاحة انه مطعوم جنسه مجازفة فيحرم كالصبرة بالصبرة
يقال له تحريم حرمة موقتة او مطلقة فان قال موقتة لم يجدها في الفرع
لعدم التخلص وان قال مطلقة لم يجدها في الاصل لان الحرمة عندنا
في الاصل

متناهية

متناهية فصحت الممانعة ومثله ما قلنا في قولهم ثوب حي مشموم فلا
يسكر كرها يقال له ما معنى الكره فلا بد ان يقال عدم رأيها فيقال له
في الاصل عدم الراي عن مانع لكن الراي العام المعتبر مانع ولم يوجد
في الفرع راي معتبر ومثل قوله ما ثبت مرادينا سبيلها كالمقدر ومثال
[illegible] معلوما بوصفه ام بقيمته فان قال بوصفه لم نسلم في الفرع وفي [illegible]
وان قال بقيمته لم نسلم في الفرع وان قال لا حاجة الى هذا قلنا بل اليه
حاجة لان استواهما في طريق الثبوت وهما مختلفان احدهما يحتمل [illegible]
الوصف والثاني لا يحتمله عندنا ومثل قولهم في بيع الطعام بالطعام
ان القبض شرط لما قلنا كالاثمان ان عندنا الشرط في الاثمان التعيين
لا القبض ومثله قولهم فيمن اشترى اباه وهو ينوي عن الكفارة ان العتق
ان صار كالميراث فيقال لهم ما حكم العلة فان قال وجب ان لا يجزي
عن الكفارة فيقال له ماذا الجزي وانما يسبق ذكر العتق ولا يوجد ا
لم يجزي عندنا فان قال وجب ان لا يجزي عنه قلنا به وان قال [illegible]
لم يجده في الاصل ولم يعلم في الفرع ويظهر فقه المسألة واما صلاح
الوصف فما سبق ذكره في انه لا يصلح الا بمعناه وهو الاثر فكل ما لم
يظهر اثره ومعناه من ان يكون دليلا فان قال عندي الاثر ليس بشرط
لم يعد منه الاحتجاج بما لم يكن حجة على الخصم كما اذا قام بينة
الكفار

على مسلم لم نسلم لما قلنا وامّا نسبة الحكم الى الوصف فلان نفس الوجود
لا يكفي بالاجماع وذلك مثل قولهم في الاخ انه لا يعتق على الاخ لعدم
البعضية لان حكم الاصل لم يثبت لعلة البعضية وكذلك لا يثبت النكاح بشهادة
النساء مع الرجال لانه ليس بمال كالحد لان الحد عندنا لا يثبت بها لا لان ذلك
ليس بمال كذلك كل نفي وعدم جعل وصفا لزمه هذا الاعتراض لان العدم
لا يصلح وصفا موجبا ونفس الوجود لا يصلح حجة لانهم يسلمون شرط الصلاح
فلا بد من اقامة الدلالة على نسبة الحكم اليه والله اعلم النوع الثالث وهو فساد
الوضع وهذا نقض القاعدة اصلا وهو فوق المناقضة لانها تحل محل
الاحتراز في مجلس لمن نا ما فساد الوضع فنقيض القاعدة اصلا مثاله
تعليلهم لايجاب الفرقة باسلام احد الزوجين ولابقاء النكاح مع ارتداد
احد الزوجين انه في الوضع فاسد لان الاسلام لا يصلح قاطعا للحقوق
والردة لا تصلح عفوا ومثله قولهم في الصرورة اذا حج بنية النفل انه
جائز عن الفرض لانه يتادى باطلاق النية فكذلك بنية النفل وهذا فاسد
في الوضع لان العلماء اختلفوا في حمل المطلق على المقيد واعتباره
وهذا حمل المقيد على المطلق واعتباره به وهو فاسد في وضع الشرع
ومثله التعليل بالطعم لتحريم الربوا اعتبارا بالنكاح فاسد في الوضع
لان الطعم يتعلق به القوام فلا يصلح للتحريم والحرية عبارة عن الخلوص

فصل

فصلح للتحريم لا التعارض ومثاله قولهم في الجنون انه لما نافى تكليف الاداء
نافى القضاء وهو فاسد لان الوجوب يحتمل الشرائع بطريق الجبر والاداء [illegible]
الاختيار كما قلنا في النائم والمغمى عليه في القضاء الذي هو بدل يعتمد
انعقاد السبب للاداء على الاحتمال فصار هذا التعليل مخالفا للاصول
وكذلك قولهم ما يمنع القضاء اذا استغرق شهر رمضان يمنع بقدر ما يوجد
هذا فاسد ايضا في الوضع لان الفصل بين اليسر والحرج في حقوق
صاحب الشرع مستمر في اصول الشرع كالحيض اسقط الصلوة دون
الصوم والسفر اثر في الظهر دون الفجر وكالحيض اذا تخلل في كفارة القتل
لا يوجب الاستقبال بخلاف كفارة اليمين عندنا وبخلاف ما اذا نذر ان
تصوم عشرة ايام متتابعة ولما ذكرنا فكذلك ههنا في الاستغراق حرج
وليس في القليل حرج مثله وله كلام في الحدود الفاصلة لا حرج
في استغراق الاغماء لانه قلما يمتد شهرا وفي الصلوات استوى الاغماء والجنون
في الفتوى وان اختلفا في الاصل وكان القياس في الاغماء ان لا يسقط
في الكثير وكان القياس في الجنون ان يسقط واستحسانا في القليل
سواء في الطول والامتداد الداعي الى الحرج والصبا ممتد ايضا و
بخلاف الكفر لانه ينافي الاهلية وينافي استحقاق ثواب الآخرة بخلاف الجنون
وكذلك التعليل لتعيين النقود اعتبارا بالسلع ولفسخ البيع بافلاس
المشتري

لانه لا يمتد غالبا

اعتبارا بالحرج التسليم اعى المسح فاسد فى الوضع لما عرف من الـ
ثم المسح والتيمم اصل وضع الشرع والبياعات تخالف التبرعات اصلا
الوضع هذه للاثبات بالاعيان وهذه لالزام الديون قال الله عز وجل
اذا تداينتم بدين الى اجل بايعتم بنسيئة فبطلت هذه المقاييس بعد ذلك حمله على
ما عرف شرحه فى موضعه واما النوع الرابع وهو المناقضة فيلجئ
الى القول بالاثر ايضا مثل قول الشافعى فى الوضوء والتيمم انهما طهارتان
فكيف افترقتا لانه ان قال وجدان يستويا كان باطلا بلا شبهة لانهما
قد افترقا فى عدد الاعضاء وفى قدر الوظيفة وفى نفس الفعل وان قال
وجب ان يستويا فى النية انتقض ذلك بغسل الثوب والبدن عن النجاسة فيضطر
الى بيان فقه المسئلة وهو ان الوضوء تطهير حكمى لانه لا يعقل بالعين نجاسة
فكان كالتيمم فى شرط النية ليتحقق التعبد بخلاف غسل النجس ونحن نقول
ان الماء وهذا الباب عامل بطبعه وكان القياس غسل كل البدن لان محل الحدث
النجاسة غير موصوف بالحدث انما البدن موصوف به فوجب غسل كله
الا ان الشرع اقتصر على اطراف البدن لانها الى هى مثل حدود البدن
وامهاته وهذا المعنى تيسيرا فيما يكثر وقوعه ويعتاد تكراره واقتصر
على القياس لما لا حرج فيه وهو المنى ودم الحيض والنفاس فلم يكن
التعدى عن موضع الحدث الا قياسا وانما يفتقر الى النية لا يعقل

اى قصرا عليه بل كل البدن موصوف به

وصف محل الغسل من الطهارة الى الخبث فاما الماء فعامل بطبعه والنية
للفعل القائم بالماء لا للوصف القائم بالمحل فكان مثل غسل النجس بخلاف
التراب لانه لم يعقل مطهرا وانما صار مطهرا عند ارادة الصلوة وتجدد
صحة الارادة وصيرورته مطهرا استغنى عن العزيمة النية ايضا وفى مسح
الراس ملحق بالغسل القائم مقامه واستقام النية بصرت من الحرج ثبت
ان النية لا تشترط للتطهير ولا يجوز ان تشترط ليصير قربة لانا نسلم ان
النية ليصير قربة شرط لكنا لا نسلم انه لم يشرع الا قربة بل شرع
بوصف القربة وبوصف التطهير ايضا كغسل الثوب والصلوة تستغنى فى
ذلك عن وصف القربة وانما تحتاج فى ذلك الى وصف التطهير حتى
ان من توضأ للنفل صلى به الفرائض ومن توضأ للفرض صلى به غيره
ومسئلة ولاية النكاح انه ليس بمال فلا يثبت بشهادة النساء وهو باطل
بالبكارة وكل ما لا يطلع عليه الرجال فيضطر الى الفقه وهو ان نقول
ان شهادة النساء حجة ضرورية وكانت حجة فى موضع الضرورة وما يبتذل
فى العادة بخلاف النكاح فتطرقه فقه المسئلة لانا لا نسلم ان هذه
الحجة ضرورية بل هى اصلية الا ان فيها ضرب شبهة وهى مع ذلك اصلية
لان عامة حقوق الشرع نظير هذه الحجة فى احتمال الشبهة والنكاح من
جنس ما يثبت بالشبهات وكان دون ما يسقط بالشبهات فى اصل الوضع

بطل القياس من كل وجه الا ترى انه شرع مع الهزل الذي لا يثبت به المال
فلان يثبت بما يثبت به المال اولى واذا ثبت دفع العلل بما ذكرنا
من وجوه كانت غايته ان يلجى الى الانتقال وهذا

باب وجوه الانتقال

وهو اربعة اوجه الاول الانتقال
من علة الى اخرى لاثبات الاولى والثاني الانتقال من حكم الى حكم اخر
بالعلة الاولى والثالث الانتقال الى حكم اخر وعلة اخرى وفي هذه
كلها صحيحة والرابع الانتقال من علة الى علة اخرى لاثبات الحكم
الاول لا لاثبات العلة الاولى وهذا الوجه باطل عندنا ومن الناس
من استحسن هذا ايضا اما الوجوه الاول فانما صحت لانه لم يدع الا
الحكم بتلك العلة فما دام يسعى في اثبات تلك العلة لم يكن منقطعا وذلك
مثل من علل بوصف ممنوع مثل ان قال الصبي المودع اذا استهلك
لم يضمن لانه مسلط على الاستهلاك فلما انكر الخصم احتاج الى
اثباته وهذا هو الفقه بعينه وكذلك اذا ادعى حكما بوصف فسلم
له ذلك لم يكن انقطاعا لان غرضه اثبات ما ادعاه والتسليم يحققه
فلم يكن به باس فاذا امكنه اثبات حكم اخر بذلك الوصف كان ذلك
اية كمال الفقه وصحة الوصف مثل قولنا ان الكتابة عقد يحتمل
الفسخ بالاقالة فلا يمنع الصرف الى الكفارة كالاجارة والبيع فان قال
عندي

لا يمنع هذا العقد بل له وجب لا يوجب في الرق نقصانا مانعا من الصرف
الى الكفارة او لا يضمن ما يمنع واذا علل بوصف لحكم اخر لم يكن به
باس لما ذكرنا ان ما ادعاه صار مسلما فلم يكن به باس لكن مثل ذلك لا يخلو
عن ضرب غفلة واما الرابع فمن الناس من استحسنه والحجة لهم قصة ابرهيم عليه السلام
في محاجة اللعين فانه انتقل الى دليل اخر لاثبات ذلك الحكم بعينه كما قص الله
تعالى عنه بقوله فان الله ياتي بالشمس من المشرق فات بها من المغرب فبهت الذي
كفر والصحيح ان مثل هذا يعد انقطاعا لان النظر شرع لابانة الحق
فاذا لم يكن منتهيا لم يعرف الابانة كما اذا الزمه النقض لم يقبل منه
الاحتراز بوصف زائد فلان لا يقبل منه التعليل المبتدا اولى واما قصة
ابرهيم عليه السلام فليس من هذا القبيل لان الحجة الاولى كانت لازمة الا ترى
انه عارض بامر باطل فقال انا احيي واميت واذا كان كذلك كان اللعين منقطعا
الا ان ابرهيم عليه السلام خاف الاشتباه والتلبيس على القوم فانتقل دفعا
للاشتباه الى ما هو ظاهر لا يحتمل لبسا وذلك حسن عند تمام الحجة
وخوف الاشتباه وبالله التوفيق

باب معرفة اقسام الاسباب والعلل والشروط

جملة ما يثبت بالحجج التي سبق ذكرها
سابقا على باب القياس شيان الاحكام المشروعة والثاني ما يتعلق به
الاحكام المشروعة وانما يصح التعليل للقياس بعد معرفة هذه الجملة

فالحقنا هاهنا هذا الباب لتكون وسيلة الى معرفة احكام طرق العلل
اما الاحكام فانواع حقوق الله عز وجل خالصة وحقوق العباد
خالصة والثالث ما اجتمع فيه الحقان وحق الله سبحانه وتعالى غالب
والرابع ما اجتمعا وحق العبد فيه غالب وحقوق الله عز وجل ثمانية
انواع عبادات خالصة وعقوبات خالصة وعقوبات قاصرة وحقوق
دائرة بين الامرين وعبادة فيها معنى المونة ومونة فيها معنى العبادة
ومونة فيها شبهة العقوبة وحق قائم بنفسه والعبادات نوعان
ايمان وفروعه وهي بلية انواع اصل وملحق به وزوائد اما الاصل
فالتصديق في الايمان اصل بحكم لا يحتمل السقوط بحال بعذر الاكراه
وغيره من الاعذار ولا يبقى مع التبديل بحال والاقرار باللسان
ركن في الايمان ملحق بالتصديق وهو في الاصل دليل على التصديق فاصلت
ركنا في احكام الدنيا والاخرة وهو اصل في احكام الدنيا ايضا
حتى اذا اكره الكافر على الايمان صح ايمانه اذا امن بنا على وجود
احد الركنين بخلاف الاداء لان الاداء في الردة دليل محض والاصل
في فروع الايمان هو الصلوة وهي عماد الدين شرعت شكرا لنعمة البدن
الذي يشمل ظاهر الانسان وباطنه الا انها لما صارت اصلا بواسطة
الكعبة كانت دون الايمان الذي صار قربة بلا واسطة ثم الزكوة التي تعلقت

باحد ضربي

باحد ضربي النعمة وهو المال وهي دون الصلوة لان نعمة البدن اصل
ونعمة المال فرع والاولى صارت قربة بواسطة الفقير الذي هو محل
وهذه صارت قربة بواسطة الفقير الذي صار مستحقا في
الصرف ثم الصوم قربة تعلق بنعمة البدن ملحقة بالاصل كانها
وسيلة الى الاصل لا يصير قربة الا بواسطة النفس وهي دون
الواسطتين الاوليين حتى صارت من جنس الجهاد ثم الحج عبادة هجرة
وسفر لا تتادى الا بافعال تقوم بقاع معظمة فكان دون الصوم كانها
وسيلة اليه والعمرة سنة واجبة تابعة للحج ثم الجهاد شرع لاعلاء
الدين فرض في الاصل لكن الواسطة هاهنا هي المقصود فصار
من فروض الكفاية الا ترى ان الواسطة كفر الكافر وذلك جناية
قائمة بالكافر مقصوده بالرد والمحو والاعتكاف شرع لادامة
الصلوة على مقدار الامكان وكان من التوابع ولذلك اختص بالمساجد
والعبادة التي فيها معنى المونة صدقة الفطر فلم يكن خالصة
لم يشترط لها كمال الاهلية والمونة التي فيها معنى القربة العشر
لم يبتدأ على الكافر واجاز محمد رحمه الله بقاءه على الكافر والخراج
مونة فيها معنى العقوبة لان سببه الاشتغال بالزراعة وهو
الذل في الشريعة وكل واحد منهما شرع مونة لحفظ الارض

دائرا لها ولذلك لا يبتدأ على المسلم وجاز البقاء عليه لانه لما تردد
لا يجب بالشك لم يبطل به وكذلك قال محمد رحمه الله في العشر وقال ابو حنيفة
رحمه الله ينقلب خراجا وقال ابو يوسف رحمه الله يجب تضعيفه لان الكفر
ينافي صفة القربة من كل وجه فلا يبقى العشر لانه قربة من وجه واما
الاسلام فلا ينافي وجوب العقوبة من كل وجه فلهذا بقي الخراج
وعن محمد روايتان في مصرف العشر الباقي على الكافر كانه جعله
خراجا في رواية والجواب عنه انه غير مشروع الا بشرط التضعيف لكن
التضعيف ضروري فلا يصار اليه مع امكان الاصل وهو الخراج
فصار الصحيح ما قاله ابو حنيفة رحمه الله واما الحق القائم بنفسه فخمس
الغنائم والمعادن حق وجب لله تعالى ثابتا بنفسه بناء على ان الجهاد حقه
فصار المصاب به له كله لكنه تعالى اوجب اربعة اخماسه للغانمين منة
منه فلم يكن حقا لزمنا اداؤه طاعة له بل هو حق استحقه لنفسه
فتولى السلطان اخذه وقسمته ولهذا جوزنا صرف الخمس الى من
استحق اربعة اخماسه بخلاف الطاعات مثل الزكوات والصدقات ولهذا
حل الخمس لبني هاشم لانه على ما قلنا من التحقيق لم يصر من الاوساخ غير انا
جعلنا النصرة علة للاستحقاق لانها من الافعال والطاعات فكانت
اولى من الكرامة واعتبارا بالاربعة الاخماس فاما قرابة النبي صلى الله عليه

نخلقه

فخلقه ولكونها صيانة عن اوساخ الدنيا اصلا ولم يجز
ان يكون النصرة وصفا يتم بها القرابة علة لما سبق في باب الترجيح
ان الوصف لا يصلح علة بنفسه لا يصلح مرجحا لانها تخالف جنس القرابة فلم
يصلح وصفا لها وعلى هذا مسائل اصحابنا في ان الغنيمة تملك عند
تمام الجهاد حكما لها بالاخذ مقصودا او سببه على مسائل لا تحصى واما
الزوائد فالنوافل كلها والسنن والاداب فاما العقوبات الكاملة
فمثل الحدود واما القاصرة فنسميها اجزية مثل حرمان الميراث بالقتل
ولذلك لا يثبت في حق الصبي لانه لا يوصف بالتقصير بخلاف البالغ الخاطئ
لانه مقصر فلزمه الجزاء القاصر ولم يلزمه الكامل والصبي غير مقصر
فلم يلزمه القاصر ولا الكامل وحافر البئر وواضع الحجر والقائد والسائق
والشاهد اذا رجع لم يلزمهم الحرمان لانه جزاء المباشرة فلا يجب على
صاحب الشرط ابدا كالقصاص والحقوق الدائرة بين الامرين الكفارات فيها
معنى العبادة في الاداء وفيها معنى العقوبة حتى لم تجب الا اجزية ولم
تجب مبتداة وجهة العبادة فيها غالبة عندنا ثم مع ذلك جزاء الفعل
حتى راعينا فيها صفة الفعل فلم يوجب على قاتل العمد وصاحب الغموس
لان السبب غير موصوف بشيء من الاباحة وقلنا لا يجب على المتسبب
للذي قلنا ولا على الصبي لانها من الاجزية والشافعي جعلها ضمان
المتلف

وذلك غلط في حقوق الله تعالى بخلاف الدية وكذلك الكفارات كلها
ولهذا لم تجب على الكافر فاما كفارة الفطر فانها عقوبة وجوبا
وعبادة اداء حتى سقط بالشبهة على مثال الحدود وقلنا
سقط باعتراض الحيض والمرض وسقط بالسفر الحادث بعد الشروع
في الصوم اذا اعترض الفطر على السفر وسقط بشبهة القضاء و
ظاهر السنة فيمن ابصر هلال رمضان وحده لشبهة في الرؤية خلافا
للشافعي فانه الحقها بساير الكفارات لانا اثبتناها قلنا
بقول النبي عليه السلام من افطر في رمضان متعمدا فعليه ما على المظاهر ولاجماع
على انها لا تجب على الخاطي ولانا وجدنا الصوم حقا لله خالصا
يدعو الطباع الى الجناية عليه فاستدعى زاجرا لكنه لما لم يكن
مسلما تاما صار قاصرا فاوجبناه بالوصفين وقد وجدنا ما
يجب عقوبة ويستوفى عبادة كالحدود لان اقامة السلطان عبادة
ولم نجد ما يجب عبادة ويستوفى عقوبة فصار الاول اولى ولهذا
قلنا يتداخل الكفارات في الفطر وحقوق العباد اكثر من ان تحصى
والمشتمل عليهما وحق الله عز وجل غالب حد القذف والذي يغلب
حق العبد فيه القصاص فاما حد قطاع الطريق فخالص عندنا وهذا
مما يطول به الكتاب وهذه الحقوق كلها تنقسم الى اصل وخلف

وكذلك الايمان

وذلك في الايمان اولا اصله التصديق والاقرار على ما فسرنا ثم صار
الاقرار اصلا مستبدا خلفا عن التصديق في احكام الدنيا ثم صار اداء
احد الابوين ايمانا في حق الصغير خلفا عن ادائه وكذلك في حق المعتوه و
المجنون لا يعتبر ذلك مع اداء الصغير بنفسه ثم صار تبعية اهل الدار
والغانمين خلفا عن تبعية الابوين في اثبات الاسلام في صغير دخل
دارنا او وقع في سهم المسلم اذا لم يكن معه احد ابويه وكذلك في حق
الصلوة الطهارة بالماء اصل والتيمم خلف عنه لكن هذا الخلف عندنا
مطلق وعند الشافعي خلف ضرورة حتى لم يجوز اداء الفرائض بتيمم
واحد وقال في انائين نجس وطاهر في السفر انه يتحرى مع جابر
ولم يجعل التراب طهورا لعدم الضرورة وقلنا نحن هو خلف مطلق
حتى جوزنا جمع الصلوات وقلنا في الانائين لا يتحرى لان التراب
طهور مطلق عند العجز وقد ثبت العجز بالتعارض ولكن الخلافة بين الماء
والتراب في قول ابي حنيفة وابي يوسف وعند محمد وزفر رحمهم الله بين
الوضوء والتيمم ويبتنى عليه مسائل امامة المتيمم المتوضئين وقد يكون
الخلف ضروريا وهو التراب عند القدرة على الماء اذا خيف فوت
الصلوة حتى ان من تيمم لجنازة فصلى ثم جيء باخرى لم نعد عند ابي
حنيفة وابي يوسف واعاد عند محمد رحمهم الله بناء على ما قلنا وهذا انما يستقيم

في مبسوط اصحابنا وانما غرضنا الاشاره الى الاصل وذلك ان
الخلف لا يثبت الا بالنص لا بالراي ولا بد من النص وشرطه عدم الاصل للحال على
احتمال الوجود ليصير السبب منعقدا للاصل فيصح الخلف فاما اذا
لم يحتمل الاصل الوجود فلا مثل اليمين الغموس لما لم يحتمل الوجود
لم تثبت الكفارة خلفا عنه بخلاف مسئلة مس السما وسائر الابدال فانها
لم تشرع الا عند احتمال وجود الاصل والمسائل على هذا الاصل
اكثر من ان يحصى وقد سبق بعضها فيمن اسلم في اخر وقت الصلوه وهذا
قال ابو يوسف ومحمد في المشهود بقتله اذا جاء حيا وقد قتل
المشهود عليه فاختار الولي يضمن الشهود انهم يرجعون على
الولي لان سبب الملك قد وجد وهو التعدي والضمان والمضمون
وهو الدم يحتمل الملك في الشرع غير مستحيل مثل مس السما فجعلت
بدلا وهو الدية عند تعذر العمل بالاصل كما قلنا في غاصب المدبر
من الغاصب اذا مات المدبر عند الثاني او ابق ان الاول اذا ضمن رجع
به على الثاني ولم يملك المدبر وكذلك شهود الكتابة اذا رجعوا بعد
الحكم وضمنوا قيمته رجعوا ببدل الكتابة على المكاتب ولم يملكوا
رقبته لما قلنا ان سبب الملك وجد والاصل يحتمل الملك فاذا لم
يثبت الملك قام البدل مقامه واما ابو حنيفه فقد قال ان الشهود

متلفون

متلفون حكما بطريق التسبيب والولي متلف حقيقة بالمباشرة
وهما سواء في ضمان الدم واذا كان الولي لا يرجع لم يرجع الشهود
ايضا بخلاف شهود الخطا فانهم اذا ضمنوا وقد جاء المشهود
بقتله حيا رجعوا لانهم لا يضمنون بالاتلاف لكن بما اوجبوا من
فاذا ضمنوا صار الولي متلفا عليهم لان المضمون هو المال وهو محتمل
للملك والجواب عن قولهما ان ملك الاصل المتلف وهو الدم غير
مشروع اصلا ولا محتمل فلا ينعقد السبب له فبطل الخلف ولان الخلف
يحكي الاصل والاصل هو الدم المتلف وملك الدم هو ملك القصاص
والاصل بنفسه غير مضمون لو صار ملكا فكذا خلفه والمدبر الاصل
مضمون متى كان ملكا لا محالة فكذلك بدله واما القسم الثاني فاربعة
السبب والعلة والشرط والعلامة اما السبب فانه يذكر و
يراد به الطريق قال الله تعالى واتيناه من كل شيء سببا فاتبع سببا
اي طريقا ويذكر ويراد به الباب قال الله عز وجل لعلي ابلغ الاسباب
اسباب السموات يريد ابوابها ومنه قول زهير ولو نال اسباب السما بسلم
ويذكر ويراد به الحبل قال الله تعالى فليمدد بسبب الى السما ثم ليقطع
اي بحبل الى السقف ومعنى ذلك واحد وهو ما يكون طريقا الى الشيء
وهو في الشريعة عبارة عما يكون طريقا الى الشيء من سلكه وصل اليه

بما هو طريق

نسا لما في طريقه ذلك الا بالطريق الذي سلك من سلك طريقا الى مصر فبلغ
من ذلك الطريق لا به لكن يمشيه واما العلة فانها في اللغة عبارة عن
المغير ومنه سمي المرض علة والمريض عليلا وكل حال يحل فصار به المحل معلولا
وتغير به حاله معا فهو علة كالجرح بالمجروح وما اشبه ذلك وهي في
الشرع عبارة عما يضاف اليه وجوب الحكم ابتداء مثل البيع للملك والنكاح
للحل والقتل للقصاص وما اشبه ذلك لكن علل الشرع غير موجبة بذواتها
وانما الموجب للاحكام هو الله تعالى ولكن ايجابه لما كان غيبا نسب الوجوب
الى العلل فصارت موجبة في حق العباد بجعل صاحب الشرع اياها كذلك
وفي حق صاحب الشرع هي اعلام خالصة وهذا كافعال العباد من الطاعات
ليست بموجبة للثواب بذواتها بل الله تعالى بفضله جعلها كذلك فصارت
النسبة اليها بفضله وكذلك العقاب يضاف الى الكفر من هذا الوجه
فاما ان يجعل لغوا كما قالت الجبرية او موجبة بانفسها كما قالت القدرية
فلا وكذلك حال العلل وقد اجمع الفقهاء على ان الشاهد بعلة الحكم
اذا رجع نسب اليه الايجاب حتى صار ضامنا واما الشرط فتفسيره
في اللغة العلامة اللازمة ومنه اشراط الساعة ومنه الشروط للصكوك
ومنه الشرطي ومنه شرط الحجام وهو في الشرع اسم لما يتعلق به الوجود
دون الوجوب من حيث لا يتعلق به الوجوب علامة من حيث يتعلق به الوجود
يشبه العلل

فسمي شرطا

فسمي شرطا وقد يقام مقام العلل على ما نبين ان شاء الله واما العلامة
فما يعرف الوجود من غير ان يتعلق به وجوب ولا وجود مثل الميل والمنار
وكان دون الشرط فهذا تفسير هذه الجملة وكل ضرب من هذه الجملة
منقسم في حق الحكم وهذا

باب تقسيم السبب

وقد مر قبل هذا ان وجوب الاحكام متعلق باسبابها وانما يتعلق
بالخطاب وجوب الاداء والسبب اربعة اقسام في حق الحكم سبب حقيقي وسبب سمي به مجازا وسبب
له شبهة العلل وسبب هو في معنى العلة اما السبب الحقيقي فما يكون طريقا
الى الحكم من غير ان يضاف اليه وجوب ولا وجود ولا يعقل فيه معاني العلل
ولكن يتخلل بينه وبين الحكم علة لا تضاف الى السبب فان اضيفت العلة اليه
صار للسبب حكم العلل فيصير حينئذ من القسم الرابع وذلك مثل سوق الدابة
وقودها هو سبب لما يتلف بها لانه طريق اليه لكن بمعنى العلة وكذلك
الشهود بالقصاص سبب لقتل المشهود عليه في حكم العلة لان حد العلل
فيه لم يوجد لكنه طريق اليه محض خالص فكان سببا ولهذا لم يجب
القصاص لانه جزاء المباشرة وقد سلم الشافعي هذا الا انه
جعل السبب المؤكد بالعمد الكامل بمنزلة المباشرة وقد وجد لان الشاهد
عين المشهود عليه لكنا قلنا ان فعل الشاهد ليس بقتل بلا
شبهة وانما يصير قتلا بواسطة ليس في يد الشاهد وهو حكم القاضي

اراد بالمعاني الوضع والاثر

وهو السبب الذي في معنى العلة

والختار الولي بدل المشهود عليه وقلنا نحن بان لا كفارة على
لما سبق من قبل وانما صار هذا القسم في حكم العلل لان المباشرة اضيف
اليه فصار في حكم العلة مع كونه سببا من قبل ان المباشرة حادثة
باختيار المباشر فبقي الاول سببا له حكم العلل ولهذا لم يصلح ايجاب
ما هو جزاء المباشرة واذا اعترض على السبب ما لا يضاف اليه
كان سببا محضا مثل دلالة الرجل الرجل على مال رجل ليسرقه او ليقطع
عليه الطريق او ليقتله ومثل دلالة الرجل في دار الاسلام قوما من المسلمين
على حصن في دار الحرب يوقف طريقه فاصابوه بدلالته لم يكن الدال
شريكا لانه صاحب سبب محض ومثل رجل قال لرجل تزوج هذه المراة
فانها حرة فتزوجها ثم ظهر انها امة وقد استولدها لم يرجع على
الدال بقيمة الولد لما قلنا بخلاف ما اذا زوجها على هذا الشرط لانه
صار صاحب علة وكذلك في الهبة الموهوب له اذا استولدها ثم استحقت لم يرجع
بقيمة الولد على الواهب لان هبته سبب محض لا يضاف اليه مباشرة
الاستيلاد بوجه وكذلك المستعير لا يرجع على المعير بضمان الاستحقاق
لما قلنا بخلاف المشتري لان البائع صار كفيلا عنه بما شرط عليه من
البدل كانه قال له ان لك هذا حرمة بحكم بيع فان ضمنك احد بحكم باطل
فانا كفيل عنه ولذلك لم يرجع بالعقر لانه ضمنه فهو بقيمة ما سلم
له فلم

له فلم يكن غرما فلم يصح الكفالة به ولا يلزم على هذا دلالة المحرم
على الصيد انه يوجب الضمان عليه وان كان سببا لان الدلالة ازالة
امن الصيد مباشرة الا ترى ان الصيد لا يبقى امنا عن المدلول اذا
صحت الدلالة غير انها بعرض الانتقاض فلم يجب الضمان بنفس الدلالة حتى
تستقر وذلك بان يتصل بها القتل فكان ذلك بمنزلة الجراحة يستأنى
فيها لمعرفة قرارها فاما الدلالة على مال الناس فليس بمباشرة عدوان
لانه غير محفوظ بالبعد عن ايدي الناس ولا يلزم دلالة المودع على
الوديعة لانها مباشرة جناية على ما التزمه من الحفظ بالتضييع فصار
ضامنا بالمباشرة دون ان يصير فعل المدلول مضافا اليه بطريق التسبيب
وكان حكم المحرم في الجناية على موجب العقد حكم المودع وكان صيد
الحرم لكونه راجعا الى بقاع الارض مثل اموال الناس ومن دفع الى
صبي سكينا او سلاحا اخر ليمسكه للدافع فوجأ به نفسه لم يضمن
الدافع لان ذلك سبب محض اعترض عليه ما لا يضاف اليه بوجه واذا
سقط من يد الصبي على رجله فجرحه كان ذلك على الدافع لانه اضيف اليه العطب
ههنا لان السقوط اضيف الى الامساك فصار سببا له حكم العلل وشبه
بها وكذلك من حمل صبيا ليس منه بسبيل الى بعض المهالك مثل الحر او
البرد او الشواهق فعطب بذلك الوجه كان على عاقلة الغاصب ضامنا

واذا قتل الصبي بيده رجلا لم يرجع عاقلته على عاقلة الغاصب
وكذلك اذا مات بمرض لم يضمن عاقلة غاصبه شيئا لما ذكرنا وكذلك من
حمل صبيا ليس منه بسبيل على دابة كان هذا سببا للتلف فان سقط
منها وهي واقفة او سارت بنفسها ضمنه عاقلة الحامل اذا كان ممن
يستمسك اولا لانه صار بمنزلة صاحب العلة وان ساقها الصبي
وهو بحيث يصرفها انقطع التسبيب بهذه المباشرة الحادثة وكذلك
رجل قال لصبي اصعد هذه الشجرة وانفض ثمرتها لتاكل انت او لناكل
نحن ففعل فعطب لم يضمن لانه صاحب سبب ولو قال لآكل انا ضمن ديته
عاقلته لانه صار بمنزلة صاحب العلة لما وقعت المباشرة له ومسائلنا
على هذا اكثر من ان تحصى واما الذي سمي سببا مجازا فمثل قول
الرجل لامرأته ان دخلت الدار فانت طالق وانت حر ان دخلت الدار ومثل النذر
المعلق بدخول الدار وسائر الشروط ومثل اليمين بالله سمي سببا
مجازا وسمي الاول للطلاق والعتاق سببا مجازا لان ما شرط ادنى
درجات السبب ان يكون طريقا واليمين شرعت للبر وذلك قط لا يكون طريقا
للجزاء ولا للكفارة ولكنه لما كان يحتمل ان يؤول اليه سمي به سببا مجازا
وهذا عندنا والشافعي جعله سببا هو بمعنى العلة وعندنا لهذا
المجاز شبهة الحقيقة حكما خلافا لزفر وذلك تبين في مسألة التنجيز

هل يبطل التعليق ام لا فعندنا يبطله لان اليمين شرعت للبر فلم يكن بد
من ان يصير البر مضمونا بالجزاء واذا صار مضمونا به صار لما
ضمن به البر للحال شبهة الوجوب كالمغصوب مضمون بقيمته فيكون
للغصب حال قيام العين شبهة ايجاب القيمة واذا كان كذلك لم يبق الشبهة
الا في محله كالحقيقة لا تستغني عن المحل فاذا فات المحل بطل وعلى
قول زفر لا شبهة له اصلا وانما الملك في الحال اعتبر لرجحان جانب الوجود
الايجاب فلم يشترط للبقاء فكذلك المحل وذلك مثل التعليق قبل الملك
يصح وامرأة حرمت بالثلاث على الحالف بالملك وان عدم الحل
الحلف والجواب عنه ان ذلك الشرط في حكم العلل فصار ذلك معارضا
لهذه الشبهة السابقة عليه واما الايجاب المضاف فهو سبب للحال وهو
من اقسام العلل على ما نبين ان شاء الله تعالى واما السبب الذي له شبهة العلل
فمثل ما قلنا في اليمين بالطلاق والعتاق

باب تقسيم العلة

وهي سبعة اقسام علة اسما وحكما ومعنى وهي الحقيقة في الباب وعلة اسما
لا حكما ولا معنى وهو المجاز وعلة اسما ومعنى لا حكما وعلة هي في حيز
الاسباب لها شبه بالاسباب ووصف له شبهة العلل وعلة معنى وحكما
لا اسما وعلة اسما وحكما لا معنى اما الاول فمثل البيع المطلق للملك
والنكاح للحل والقتل للقصاص وما يجري مجرى ذلك من العلل لما ذكرنا

من تفسيرها وحقيقتها وضعه له وانما نعني بالمعنى ما تقدم وهو الاثر
وليس من صفة العلة الحقيقية تقدمها على الحكم بل الواجب اقترانهما معًا
وذلك كالاستطاعة مع الفعل عندنا فاذا تقدمت لم تسم علة مطلقة ومن
مشايخنا من فرق بين الفصلين وقال لابد من صفة العلة تقدمها على الحكم
والحكم يعقبها ولا يقارنها بخلاف الاستطاعة مع الفعل لان
الاستطاعة عرض لا بقا لها لتكون القدرة عقيبها فلضرورة عدم
البقا يكون مقارنة للفعل فاما العلل الشرعية فلها بقا وانها في حكم
الاعيان فيتصور بقاوها وتراخي الحكم عنها بلا فصل واما الذي
هو علة اسما فما سبق ذكره من الايجاب المعلق بالشرط على ما مر ذكره
واما العلة اسما ومعنى لا حكما فمثل البيع الموقوف هو علة اسما لانه
بيع مشروع ومعنى لان البيع لغة وشرعا وضع لحكمه وذلك معناه لا حكما
لان حكمه تراخى لمانع فاذا زال المانع ثبت الحكم به من الاصل فيظهر انه
كان علة لا سببا وكذلك البيع بخيار الشرط علة اسما ومعنى لا حكما
لان الشرط دخل على الحكم دون السبب لان دخول الشرط فيه مخالف
ولو جعل داخلا على السبب لدخل على الحكم ايضا واذا دخل على الحكم
لم يدخل على السبب تقليلا لها او لى نفي السبب مطلقا ولذلك كان
علة اسما ومعنى لا حكما ودلالة كونه علة لا سببا ما قلنا ان المانع

اذا زال

اذا زال وجب الحكم به من حين الايجاب وكذلك عقد الاجارة علة اسما
ومعنى لا حكما لما عرف في موضعه ولذلك صح تعجيل الاجرة لكنه يشبه
الاسباب لما فيه من معنى الاضافة حتى لا يستند حكمه وكذلك كل ايجاب
مضاف الى وقت فانه علة اسما ومعنى لا حكما لكنه يشبه الاسباب وكان
ذلك من القسم الرابع وهو العلة التي تشبه الاسباب وذلك لانه وجد كن
العلة اسما ومعنى متراخ عنه وصف فيتراخى الحكم الى وجوده فاذا
وجد الوصف اتصل بالاصل حكمه وكان بمعنى الاسباب حتى يصح اداؤه
قبله وذلك مثل نصاب الزكوة في اول الحول هو علة اسما ومعنى اما اسما
فلانه وضع له ومعنى لكونه موثرا في حكمه لان الغنا يوجب المواساة لكنه
جعل علة بصفة النما فلما تراخى حكمه اشبه الاسباب الا ترى انه انما يتراخى
الى ما ليس بحادث به والى ما هو شبيه بالعلل ولكن لما كان متراخيا الى
وصف لا يستقل بنفسه اشبه العلل وكان هذا الشبه غالبا لان النصاب
اصل والنما وصف ومن حكمه انه لا يظهر وجوب الزكوة في اول الحول قطعا
بخلاف ما ذكرنا من البيوع ولما اشبه العلل وكان ذلك اصلا كان الوجوب
ثابتا من الاصل في التقدير حتى صح التعجيل لكن ليصير زكوة بعد الحول
وكذلك مرض الموت علة لتغير الاحكام اسما ومعنى لا ان حكمه يثبت به
بوصف الاتصال بالموت فاشبه الاسباب من هذا الوجه وهو في الجميع

علة

وهذا اشبه بالعلل من النصاب وكذلك الجرح علة اسما ومعنى لكونه
حكمه الى وصف السراية وذلك قائم بالجرح فكان علة تشبه الاسباب
وكذلك ما هو علة العلة فانه علة تشبه الاسباب وذلك مثل شرا القريب لما كان علة
للملك كان علة للعتق ايضا وكذلك الرمي ايضا الا ان الحكم لما تراخى عنه
اشبه الاسباب وكذلك التزكية عند ابي حنيفة بمنزلة علة العلة حتى
اذا رجع المزكي ضمن لما ذكرنا واما الذي له شبه العلل وكل حكم
تعلق بوصفين مؤثرين لا يتم نصاب العلة الا بهما فلكل واحد منهما شبهة
العلل حتى اذا تقدم احدهما لم يكن سببا لانه ليس بطريق موضوع له
وليس بعلة لكن له شبه العلل ولهذا قلنا ان الجنس بانفراده يحرم النسيئة
وكذلك القدر لان ربوا النسيئة شبهة الفضل فيثبت بشبهة العلة ومن واحد الوصفين
واما العلة معنى وحكما لا اسما فكل حكم تعلق بعلة ذات وصفين مؤثرين
فان اخرهما وجودا علة حكما لان الحكم يضاف اليه لانه ترجح على الاول
بالوجود وشاركه في الوجوب ومعنى لانه مؤثر فيه لا اسما لان الركن
تم بهما فلا يسمى بذلك احدهما وذلك مثل القرابة والملك للعتق فان الملك
اذا تاخر اضيف اليه حتى يصير المشتري معتقا ومتى تاخرت القرابة
اضيف اليها حتى لو ورث اثنان عبدا ثم ادعى احدهما انه ابنه غرم
لشريكه واضيف العتق الى القرابة بخلاف شاهدين فان اخرهما
شهادة

لايضاف

لا يضاف الحكم اليه لانه لا يعمل الا بالقضاء والقضاء يقع بالجملة فلا يترجح
البعض على البعض في الحكم فاما العلة اسما وحكما لا معنى فمثل السفر
للرخصة والمرض ومثل النوم للحدث وذلك ان السفر يتعلق به في الشرع
الرخص فكان علة حكما ونسبت الرخص اليه فصار علة اسما ايضا الا ترى ان
من اصبح صائما ثم سافر لم تحل له الفطر مع ذلك اذا افطر لم يلزمه
الكفارة وهذا ليس بعلة حكما ولا معنى فلما صار شبهة علمنا انه علة اسما
واما المعنى فلان الرخصة تعلقت بالمشقة في الحقيقة الا انه اضيف الى السفر
لانه سبب المشقة فاقيم مقامها وكذلك المرض الا انه متنوع فما هو سبب
المشقة اقيم مقامها وما لا فلا وكذلك النوم انواع فما كان منه
سببا لاسترخاء المفاصل اقيم مقامه فصار حدثا وانما نقل الى السبب
الظاهر للتيسير وكذلك الاستبراء متعلق بالشغل ثم نقل الى استحداث
سبب الشغل تيسيرا وامثلة هذا الاصل اكثر من ان تحصى وذلك بطريقين
يكون اقامة السبب الداعي مقام المدعو مثل السفر والمرض والنوم والمس
والنكاح مقام الوطي والثاني ان تقوم الدليل مقام المدلول
مثل الخبر عن المحبة ومثل الطهر قام مقام الحاجة في اباحة الطلاق
ومثل مسائل الاستبراء وطريق ذلك وفقهه من بلاء ادرجه احد
لدفع الضرورة والعجز وذلك في قوله ان احببتني او ابغضتني فانت
طالق

وفي الاستبراء وفي قيام النكاح مقام الماء وللاحتياط كما قيل في
تحريم الدواعي في الحرمات والعبادات وفي كدفع الحرج كما قيل
في السفر والطهر القائم مقام الحاجة والتقاء الختانين والمباشرة الفاحشة
لمجامعات الحدث عند ابي حنيفة وابي يوسف رحمهما الله ووجوه متقاربة
في ضبطها معرفة حدود الفقه

باب تقسيم الشرط

وهو خمسة اقسام شرط محض وشرط له حكم العلل وشرط له حكم الاسباب
وشرط اسما لا حكما وشرط هو بمعنى العلامة
الخالصة اما الشرط المحض فما يمتنع به وجود العلة فاذا وجد
الشرط وجدت العلة فيصير الوجود مضافا الى الشرط دون الوجوب
وذلك في كل تعليق بحرف من حروف الشرط ان دخلت الدار فانت طالق
وكلما دخلت وما اشبه ذلك وذلك داخل في العبادات والمعاملات
الا ترى ان وجوب العبادات متعلق باسبابها ثم يتوقف ذلك على
شرط العلم حتى ان الخطاب النازل لا حكم له قبل العلم من المخاطب فان
من اسلم في دار الحرب لم يلزمه شيء من الشرائع قبل العلم فصارت
الاسباب والعلل بمنزلة المعدوم لعدم الشرط وكذلك ركن العبادات
ينعدم لعدم شرطها وهي النية والطهارة للصلوة وكذلك ركن النكاح
وهو الايجاب والقبول ينعدم لعدم شرطه وهو الاشهاد عليه وقد

ذكرنا ان

ذكرنا ان اثر الشرط عندنا انعدام العلة وعند الشافعي تراخي الحكم
وكذلك هذا في كل الشروط وانما نعرف الشرط بصيغته او دلالته وقد
سلك صيغته عن معناه فاما قول الله تعالى فكاتبوهم ان علمتم فيهم خيرا
فقد قال بعضهم هو شرط عادة وليس كذلك لكن هذا قول لانه لغو وكتابة
الله عز وجل منزه عن مثله ولكن ذي درجات الامر استحباب المامور
به واستحباب الكتابة متعلق بهذا الشرط لا يوجد بدونه وينعدم
قبله فاما الاباحة فتستغني عنه والمراد بالامر الاستحباب الا ترى ان
قوله واتوهم من مال الله الذي اتاكم سنة واستحباب وكذلك قوله
فليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلوة ان خفتم ليس بشرط عادة بل هو
شرط اريد به حقيقة ما وضع له لان المراد بالنص قصر الاحوال وهو
ان يومي على الدابة او يخفف القراءة والتسبيح الا ترى الى قوله تعالى فان خفتم
فرجالا او ركبانا فاذا امنتم فاذكروا الله كما علمكم وقال فاذا
اطمأننتم فاقيموا الصلوة وقصر الاحوال يتعلق بقيام الخوف
عيانا لا بنفس السفر فاما قوله وربائبكم اللاتي في حجوركم من نسائكم
فلم يذكر الحجور شرطا وانما الشرط قوله فان لم تكونوا دخلتم بهن
فلا جناح عليكم وهو شرط اسما وحكما وكذلك دلالة الشرط قد
تعمل عمل صيغته وذلك مثل قول الرجل المرأة التي اتزوج طالق ثلاثا

هذا الكلام بمعنى الشرط دلالة لوقوع الوصف في الذكر ولو وقع
في الجزاء لما صلح دلالة ونص الشرط يجمع الوجهين واما الشرط
الذي هو في حكم العلل فان كل شرط لم يعارضه علة صلح ان يكون علة
يضاف الحكم اليه ومتى عارضته علة لم تصلح علة وذلك لما قلنا ان
الشرط يتعلق به الوجود دون الوجوب فصار شبيها بالعلل والعلل
اصول لكنها لما لم تكن عللا بذواتها استقام ان تخلفها الشروط
وهذا اصل كبير لعلمائنا رحمهم الله فقد قالوا في شهود الشرط واليمين
اذا رجعوا جميعا بعد الحكم ان الضمان يجب على شهود اليمين لانهم
شهود العلة وكذلك العلة والسبب اذا اجتمعا سقط حكم السبب شهود
التخيير والاختيار اذا اجتمعوا في الطلاق والعتاق ثم رجعوا
بعد الحكم فان الضمان على شهود الاختيار لانه هو العلة
سبب فاما اذا اسلم الشرط عن معارضة العلة صلح علة لما قلنا
وذلك مثل قول علمائنا رحمهم الله في رجل قيد عبده ثم حلف فقال ان كان
قيده عشرة ارطال فهو حر ثم قال وان حله احد من الناس فهو حر
فشهد شاهدان ان القيد عشرة ارطال فقضى القاضي بعتقه ثم حله
فاذا هو ثمانية ارطال ان الشاهدين يضمنان قيمته في قول
ابي حنيفة لان القضاء بالاعتاق عنده نفذ ظاهرا وباطنا فقد وجب
العتق

لشهادتهما

بشهادتهما وعندهما لا يضمنان لان القضاء لم ينفذ في الباطن فوقع العتق
بحل القيد هذا ان الشاهدين اثبتا شرط العتق لا علة العتق ومع ذلك جعلنا
من قبل ان علة العتق لا يصلح لضمان العتق وهو يمين المولى فجعل الشرط علة
وفي مسئلة رجوع الفريقين تجاب كلمة العتق يصلح لضمان العدوان لانه
يثبت بطريق التعدي فلم يجعل الشرط علة واذا رجع شهود الشرط وحدهم
يجب ان يضمنوا لما قلنا فاما شهود الاحصان اذا رجعوا فلا يضمنون بحال
عندنا خلافا لزفر رحمه الله لان الاحصان لا يتعلق به وجوب ولا وجود
على ما بينا ان شاء الله تعالى وعلى هذا الاصل حفر البئر هو شرط في الحقيقة
لان الثقل علة السقوط والمشي سبب محض لكن الارض كانت ممسكة مانعة عمل
الثقل فيكون حفر البئر ازالة للمانع وكذلك شق الزق شرط للسيلان
لان الزق كان مانعا وكذلك القنديل للحبل لان الثقل علة للسقوط واما الحبل
مانع فاذا قطع الحبل فقد زال المانع فعمل الثقل عمله فثبت انه شرط
لكن العلة ليست صالحة للحكم لان الثقل طبع لا تعدي فيه والمشي مباح لا شبهة
فيه فلم يصلح ان يجعل علة بواسطة الثقل واذا لم يعارض الشرط ما هو علة
وللشرط شبه بالعلل لما يتعلق به من الوجود اقيم مقام العلة في ضمان
النفس والاموال جميعا ولهذا لم يجب على حافر البئر كفارة ولم
يحرم الميراث لانه ليس بمباشر فلا يلزمه جزاء وما واما وضع الحجر

واشراع الجناح والحايط المايل بعد الاشهاد من قسم الاسباب التي
جعلت عللا في الحكم على ما مر لان من هذا القسم وعلى هذا الاصل قلنا
في الغاصب اذا بذر حنطة غيره في ارض غيره ان الزرع للغاصب
وان كان التغير بطبع الارض والما والهوا والا ان الالقا شرط لكن
العلة لما كان معنى مسخرا لا اختيار له لم يصلح علة مع وجود فعل عن
اختيار وان كان شرطا فجعل للشرط حكم العلل واما الشرط الذي له حكم
الاسباب فان يعترض عليه فعل مختار غير منسوب اليه وان يكون سابقا
عليه وذلك مثل رجل حل قيد عبد حتى ابق لم يضمن قيمته بالاتفاق ايضا
لان المانع من الاباق هو القيد فكان حله ازالة للمانع وكان شرطا
في الحقيقة الا انه لما سبق الاباق الذي هو علة التلف نزل منزلة
الاسباب فالسبب يتقدم والشرط يتاخر ثم هو سبب محض لانه اعترض
عليه ما هو علة قايمة بنفسها غير حادثة بالشرط وكان هذا كمن ارسل دابة في
الطريق فجالت ثم اتلفت شيا لم يضمنه المرسل لان المرسل
صاحب سبب في الاصل وهذا صاحب شرط جعل سببا
واذا انفلتت الدابة فاتلفت زرعا بالنهار كان
هدرا وكذلك بالليل عندنا لان صاحب الدابة
لان صاحب الدابة ليس بصاحب شرط ولا سبب ولا علة

وقال

وقال ابو حنيفة وابو يوسف رحمهما الله فيمن فتح باب قفص فطار الطير
او باب اصطبل فخرجت الدابة فضلت انه لا يضمن لان هذا شرط جرى مجرى
السبب لما قلنا وقد اعترض عليه فعل فاعل مختار فبقي الاول سببا محضا
فلم يجعل التلف مضافا اليه بخلاف السقوط في البير لانه لا اختيار
له في السقوط حتى اذا اسقط نفسه هدر دمه كمن مشى على قنطرة
واهية وضعت بغير حق فخسف به او على موضع رش الماء عالما
به فزلق فعطب هدر دمه لان الالقا هو العلة وقد صلح لاضافة
الحكم اليه وقال محمد رحمه الله طيران الطير هدر شرعا وكذلك فعل
كل بهيمة فيجعل كالخارج بلا اختيار وصار كسيلان الماء في الزق
فاذا اخرج على فور الفتح وجب الضمان على صاحب الشرط والجواب
ان فعل البهيمة لا يعتبر لايجاب حكم ما فاما القطع فيتعلق كالكلب يميل عن
سنن الارسال وكالدابة تجول بعد الارسال فكذلك هذا ولهذا قلنا
فيمن حفر بيرا فوقع فيها انسان فهلك فاختلف الولي والحافر فقال
الولي سقط وقال الحافر اسقط نفسه ان القول قول الحافر استحسانا
لما قلنا ان الحفر شرط جعل خلفا عن العلة لتعذر نسبة الحكم الى
العلة فاذا ادعى صاحب الشرط ان العلة صالحة لاضافة الحكم اليها
فقد تمسك بالاصل وجحد حكما ضروريا فجعلنا القول قوله

بخلاف الجارح اذا ادعى الموت بسبب اخر لم يصدق لانه صاحب علة
ولهذا قلنا في الجامع الصغير فيمن اشلى كلبا على صيد مملوك فقتله
او على بعير فعقره او عقر شاة رجل لم يضمن لانه صاحب سبب وقد
اعترض عليه فعل مختار غير مضاف اليه لان الكلب يعمل بطبعه وليس
الذي لاشلائه سائق بخلاف ما اذا اشلى على صيد فقتله ان صاحبه
جعل كانه ذبحه بنفسه لان الاصطياد من المكاسب في الجملة فبني على
نفي الحرج وقدر الامكان ووجب المصير في ضمان العدوان الى محض القياس
ولهذا قلنا فيمن القى نارا في الطريق فهبت به الريح ثم احرقت لم يضمن
واذا القى شيئا من الهوام في الطريق فتحركت وانتقلت ثم لدغت
لم يضمن وبعض هذه المسائل تخرج على ما سبق في باب تقسيم الاسباب
فهي ملحقة بذلك الباب واما الذي هو شرط اسما لا حكما فان كل حكم
تعلق بشرطين فان اولهما شرط اسما لا حكما لان حكم الشرط ان
يضاف الوجود اليه وذلك مضاف الى اخرهما فلم يكن للاول الا شرطا
اسما ولهذا قلنا فيمن قال لامرأته ان دخلت هذه الدار وهذه
فانت طالق ثم ابانها ثم دخلت احديهما ثم نكحها ثم دخلت الثانية انها تطلق
خلافا لزفر رحمه الله لان الملك شرط عند وجود الشرط لصحة وجود
الجزاء لا لصحة وجود الشرط ولم يوجد هاهنا جزاء يفتقر الى الملك فلم
يحتج

ان يجعل الملك

ان يجعل الملك شرطا لعين الشرط لان عينه لا تفتقر الى الملك ولم يجز شرطه
لبقاء اليمين بمحلها قبل الشرط الاول واما الشرط الذي هو علامة فالاحصان
في باب الزنا انما قلنا انه علامة لان حكم الشرط ان يمنع انعقاد العلة
الى ان يوجد الشرط وهذا لا يكون في الزنا بحال لان الزنا اذا وجد
لم يتوقف حكمه على احصان يحدث بعده لكن الاحصان اذا ثبت
كان معرفا لحكم الزنا فاما ان يوجد الزنا بصورته فيتوقف انعقاده
علة على وجود الاحصان فلا فثبت انه علامة وليس بشرط فلم يصلح
علة للوجود ولا للوجوب ولذلك لم يجعل له حكم العلل بحال
ولذلك لم يضمن شهود الاحصان اذا رجعوا على حال بخلاف
ما تقدم في مسألة الشرط الخالص ولهذا قلنا ان الاحصان يثبت
بشهادة النساء مع الرجال ولم يشترط فيه الذكورة الخالصة لما
لم يتعلق به وجوب عقوبة ولا وجودها فان قيل اذا شهد كافران
على عبد مسلم ان مولاه اعتقه وقد زنا العبد او قذف فانكر
العبد والمولى ذلك والمولى كافر فان الشهادة لا تقبل وقد
شهدوا على المولى وهو كافر ولم يشهدوا على العبد بشيء على
ما قلتم انه لم يثبت به وجود ولا وجوب فهلا قبلت هذه الشهادة
والجواب عنه ان شهادة النساء مع الرجال في ضوء ما في المشهود به

دون المشهود عليه وخصوصها انها لا تصلح لايجاب عقوبة وقد بينا
انه لم يتعلق بها وجوب ولا وجود لكن عرفنا الجناية بكسر محل الجناية وفي
ذلك ضرر زايد فهو شهادة هو لا محالة بضرر اذ لم يكن حدا او عقوبة
ولشهادة الكفار اختصاص في حق المشهود عليه دون المشهود به
وقد تضمنت شهادتهم بكسر محل الجناية وفي ذلك ضرر بالمشهود عليه
ولا يجوز ايجاب ضرر على المسلم بشهادة الكفار ابدا وعلى هذا
الاصل قال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله ان شهادة القابلة على الولادة
تقبل من غير فراش قايم ولا حبل ظاهر ولا اقرار بالحبل لان شهادة
القابلة حجة في تعيين الولد بلا خلاف ولم يوجد ههنا الا التعيين فاما
النسب فانما يثبت بالفراش فيكون انضيافه الى الولادة لا تعلق به وجوب النسب ولا وجود
كما في حال قيام الفراش او ظهور الحبل او الاقرار به والجواب عنه
لابي حنيفة ان الفراش اذا لم يكن قايما ولا الحبل ظاهرا ولا الاقرار
كان ثبوت نسبه وهو باطن لا يستند الى سبب ظاهر حكما ثابتا في حق
صاحب الشرع فاما في حقنا فلا بد من ... الولادة فشرط لاثباتها
كمال الحجة فاما عند قيام الفراش او ظهور الحبل فقد وجد دليل قيام
النسب ظاهرا فصح ان يكون الولادة معرفة واذا علق بالولادة طلاق
او عتاق وقد شهدت امراة بها حال قيام الفراش وقع ما علق به عندهما

لان ذلك غير مقصود بشهادتها وقد يثبت الولادة بشهادتها فيثبت ما كان
تبعا له وكذلك قالا في استهلال الصبي انه تبع للولادة فاما ابو حنيفة
فقد جعله القياس لان الوجود من احكام الشرط فلا يثبت الا بكمال الحجة والولادة
لم تثبت بشهادة القابلة مطلقا فلا يتعدى الى التوابع كشهادة المراة
على ان هذه الامة ثيب وقد اشتراها رجل على انها بكر انها لا ترد على
البايع بل يستحلف البايع وان كان بعد القبض ولكل هذا والله اعلم

باب تقسيم العلامة

اما العلامة فما يكون علما
على الوجود على ما قلنا وقد سمي العلامة شرطا مجازا وذلك مثل
الاحصان في الزنا على ما قلنا فصار العلامة نوعا واحدا وقد
قال الشافعي في مسئلة القذف ان العجز عن اقامة البينة على زنا المقذوف
علامة الجناية لا شرط بل هو معرف فيكون سقوط الشهادة سابقا
عليه لانه امر حكمي بخلاف الجلد لانه فعل وذلك ان القذف كبيرة وهتك
لعرض المسلم والاصل في المسلم العفة فصار كبيرة بنفسه سابقا على هذا
الاصل والعجز معرف والجواب عنه ان الثابت بالكتاب جزاء
هذه الجملة فعل كله وهو الجلد وابطال الشهادة الا ترى الى قوله
ولا تقبلوا عطفا على قوله فاجلدوهم واذا كان كذلك لم يصلح
ان يجعل معرفا كما لم يجعل كذلك في حق الجلد واصل ذلك انا
نحتاج

في العمل بالتعريف الى ان يسلك القذف بنفسه كبيرة وليس كذلك كل
البينة على ذلك فقبولها حسبة في اقامة حد الزنا فكيف يكون كبيرة
مع هذا الاحتمال فاما قوله ان الحسبة اصل فنعم لكنه لا يصلح علة
للاستحقاق ولو صلح لذلك لما قبلت البينة ابدا لكن لا يطلق لما
كان بشرط الحسبة وذلك لاجل الشهود حضور وحسن تأخيره
الى ما تمكن به من احضار الشهود وذلك الى اخر المجلس او الى ما
يراه الامام بما لم يؤخر حكم قد ظهر لما احتمل الوجود فاذا اقيم
عليه الحد ثم جاء اربعة يشهدون على الزنا قبلناها دارئا على
المشهود عليه حد الزنا وابطلنا عن القاذف رد الشهادة وان
كان تقادم العهد لم نقم الحد على المشهود عليه وابطلنا رد الشهادة على
القاذف لما ذكرنا في المنتقى عن فصل التقادم وتسليك الجملة

لتقادم العهد

باب بيان العقل وما يتصل به من اهلية البشر

اختلف الناس في العقل اهو من العلل الموجبة ام لا فقالت المعتزلة
ان العقل علة موجبة لما استحسنه محرمة لما استقبحه على القطع والبتات
فوق العلل الشرعية فلم يجوزوا ان يثبت بدليل الشرع ما لا يدركه العقول
او تقبحه وجعلوا الخطاب متوجها بنفس العقل وقالوا لا عذر لمن عقل
صغيرا كان او كبيرا في الوقف عن الطلب وترك الايمان وقالوا الصبي العاقل
مكلف بالايمان

وقالوا انهم لم تبلغه الدعوة فلم يعتقد ايمانا ولا كفرا وغفل عنه انه من اهل
النار وقالت الاشعرية انه لا عبرة بالعقل اصلا دون السمع واذا جاء
السمع فله العبرة لا للعقل وهو قول بعض اصحاب الشافعي حتى ابطلوا
ايمان الصبي وقالت الاشعرية فيمن لم تبلغه الدعوة فغفل عن الاعتقاد
حتى هلك انه معذور وقالوا لو اعتقد الشرك ولم تبلغه الدعوة انه
معذور ايضا وهذا الفصل اعني ان يجعل شركه معذورا انما خرج
عن الحد كما تجاوزت المعتزلة عن الحد في الطرف الاخر والقول الصحيح
في الباب هو قولنا ان العقل معتبر لاثبات الاهلية وهو من اعز النعم
خلق متفاوتا في اصل القسمة وقد مر تفسيره بل هذا انه نور في بدن
الادمي مثل الشمس في ملكوت الارض يضيء به الطريق الذي مبداه من
حيث ينقطع اليه اثر الحواس ثم هو عاجز بنفسه واذا وضح لنا الطريق
كان الدرك للقلب بفهمه كشمس الملكوت الظاهر اذا بزغت وبدا
شعاعها ووضح الطريق كان العين مدركة بشعاعها وما بالعقل
كفاية بحال في كل الحظ ولذلك قلنا في الصبي العاقل انه لا يكلف
بالايمان حتى اذا عقلت المراهقة ولم تصف وهي تحت زوج مسلم
بين ابوين مسلمين لم تجعل مرتدة ولم تبن من زوجها ولو بلغت كذلك
لبانت من زوجها ولو عقلت وهي مراهقة فوصفت الكفر كانت مرتدة

وبانت من وجوه ما ذكرنا لك في الجامع الكبير فنعلم انه غير مكلف وكذلك نقول
في الذي لم تبلغه الدعوة انه غير مكلف بمجرد العقل وانه اذا لم يصف
ايمانا ولا كفرا ولم يعتقد على شيء كان معذورا فاذا وصف الكفر و
عقده او عقده ولم يصفه لم يكن معذورا وكان من اهل النار
مخلدا على نحو ما وصفنا في الصبي ومعنى قولنا انه لا يكلف بمجرد العقل
نريد به انه اذا اعانه الله تعالى بالتجربة والحكمة وامهله لدرك العواقب
لم يكن معذورا وان لم تبلغه الدعوة على نحو ما قال ابو حنيفة في السفيه اذا
بلغ خمسا وعشرين سنة لم يمنع منه ماله لانه قد استوفى مدة التجربة والامتحان
فلا بد من ان يزداد به رشدا وليس على الحد في هذا الباب دليل قاطع
فمن جعل العقل حجة موجبة يمنع الشرع بخلافه فليس معه دليل يعتمد عليه
سوى امور ظاهرة يتسلمها انه لم يرد في الشرع دليل على ان العقل
موجب ولا يجوز ان يكون موجبا علة بدون الشرع اذ العلل موضوعات
الشرع وليس الى العباد ذلك لانه يؤدي الى الشركة فمن جعله موجبا
بلا دليل شرعا فقد جاوز حد العباد وحد الشرع ومن الغاه من كل
وجه فلا دليل له ايضا وهو قول الشافعي فانه قال في قوم لم تبلغهم الدعوة
اذا قتلوا ضمنوا فجعل كفرهم عفوا واصحابنا قالوا لا يضمنون
لانا لا نجعل كفرهم عفوا ومن كان منهم من جملة من يعتذر على ما فسرنا لم
يستوجب

اي من كان مسلما منهم الا انه لم يهاجر

عصمة

عصمة بدون دار الاسلام وذلك لانه لا يجعل الشرع ان العقل يعتبر
للاهلية فانما يلغيه يطرد دلالة الاجتهاد والمعقول فيناقض مذهبه
وان العقل لا ينفك عن الهوى فلا يصلح حجة بنفسه بحال وانما وجبت نسبة الايجاب
الى العقل تيسيرا على العباد من غير ان يكون علة الابتداء بها وان يجعل العقل
علة بنفسه وهو باطن فيه حرج عظيم فلم يجز ذلك واذا ثبت ان
العقل من صفات الاهلية قلنا ان الكلام في هذا ينقسم الى قسمين الاهلية
والامور المعترضة على الاهلية

باب بيان الاهلية وما يتصل بها

الاهلية ضربان اهلية وجوب واهلية اداء اما اهلية الوجوب فيقسم فروعها
واصلها واحد وهو الصلاح للحكم فمن كان اهلا لحكم الوجوب
بوجه كان هو اهلا للوجوب ومن لا فلا واهلية الاداء نوعان كامل يصلح
للزوم العهدة وقاصر لا يصلح للزوم العهدة اما اهلية الوجوب فبناء
على قيام الذمة وان الآدمي يولد وله ذمة صالحة للوجوب باجماع الفقهاء
بناء على العهد الماضي قال الله تعالى واذ اخذ ربك من بني ادم من ظهورهم
ذريتهم الآية وقال وكل انسان الزمناه طائره في عنقه والذمة العهد
وانما يراد به نفس ورقبة لها ذمة وعهد حتى ان من اشترى
للصبي شيئا كان له ولزمه الثمن وقبل الانفصال هو جزء من وجه فلم يكن له
ذمة مطلقة حتى صلح ليجب له الحق ولم يجب عليه واذا انفصل وظهرت
ذمته

مطلقة كان اهلا بذمته للوجوب غير ان الوجوب غير مقصود بنفسه فيجوز
ان يبطل العدم حكمه وغرضه فكما ينعدم الوجوب لعدم محله مع قيام
السبب فكذلك يجوز ان ينعدم لعدم حكمه ايضا فيصير هذا القسم منقسما انقسام
الاحكام وقد مر التقسيم قبل هذا في اول الفصل فاما في حقوق العباد
فما كان منها غرما او عوضا فالصبي من اهل وجوبه لان حكمه وهو الادا
الغير يحتمل النيابة لان المال مقصود لا الاداء فوجب القول بالوجوب عليه
متى صح سببه وما كان صلة لها شبه بالمؤن وهي نفقة الزوجات والقرابات
لزمه ايضا اما نفقة الزوجات فلها شبه بالاعواض واما الاخرى فمؤنة
اليسار وكل صلة لها شبه بالاجزية لم يكن الصبي من اهله مثل تحمل
العقل لانه لا يخلو عن صفة الجزاء مقابلا بالكف عن الاخذ على يد
الظالم ولذلك اختص به رجال العشائر وما كان عقوبة او جزاء لم يجب
عليه على ما مر لانه لا يصلح لحكمه فبطل القول بلزومه وكذلك القول في
حقوق الله تعالى على الاجمال ان الوجوب لازم متى صح القول بحكمه ومتى بطل
القول بحكمه بطل القول بوجوبه وان صح سببه ومحله لان الوجوب كما ينعدم مرة
لعدم سببه ومرة لعدم محله ينعدم ايضا لعدم حكمه وقد مر تقسيم هذه
الجملة ايضا فاما الايمان فلا يجب على الصبي قبل ان يعقل لما قلنا من
عدم اهلية الاداء وكذلك العبادات الخالصة المتعلقة بالبدن او بالمال

لا يجب عليه ان وجد سببها ومحلها لعدم الحكم وهو الاداء لان الاداء
هو المقصود في حقوق الله عز وجل وذلك فعل يحصل عن اختيار على
التعظيم تحقيقا للابتلاء والصغر ينافيه وما يتادى بالنائب لا يصلح
طاعة لانها تتادى بجبر لا اختيار فلو وجب مع ذلك لصار المال مقصودا
وذلك باطل في جنس القرب فلذلك لا يلزمه الزكوة والصلوة والحج والصوم
وما يشوبه معنى المؤنة مثل صدقة الفطر لم يلزمه عند محمد لما قلنا
ولزمه عند ابي حنيفة وابي يوسف رحمهم الله اكتفاء بالاهلية القاصرة و
الاختيار القاصر وذلك بواسطة الولي ولزمه ما كان مؤنة في
الاصل وهو العشر والخراج لما ذكرنا وما كان عقوبة لم يجب اصلا
لعدم حكمه ولهذا كان الكافر اهلا لاحكام لا يراد بها وجه الله
تعالى لانه اهل لادائها فكان اهلا للوجوب له وعليه ولما لم يكن اهلا
لثواب الاخرة لم يكن اهلا لوجوب شيء من الشرائع التي هي طاعات الله
سبحانه وتعالى عليه وكان الخطاب بها موضوعا عنه عندنا ولزمه
الايمان بالله لما كان اهلا لادائه ووجوب حكمه ولم يجعل مخاطبا
بالشرائع بشرط تقديم الايمان لانه راس اسباب اهلية احكام نعيم
الاخرة فلم يصلح ان يجعل شرطا مقتضيا وقد قال بعض مشايخنا
بوجوب كل الاحكام والعبادات على الصبي لقيام الذمة وصحة الاسباب ثم
السقوط لعذر الحرج

قال الشيخ الامام رحمه الله وقد كنا على مدة لكنا تركناه بهذا
القول الذي اخترناه وهذا اسلم الطريقين صورة ومعنى وتعليلا
وحجة ولذلك قلنا في الصبي اذا بلغ في شهر رمضان انه لا يقضي ما
مضى وكذلك نقول في الحائض ان الصوم يلزمها لاحتمال الاداء
ثم النقل الى البدل وهو القضاء لمعنى الحرج لما عدم في ذلك بقي الحكم
فوجب القول بالوجوب واما الصلوة فقد بطل الادا لما فيه من الحرج
فبطل الوجوب لعدم حكمه مع تمام محل الوجوب وقيام سببه وكذلك
قولنا في الجنون اذا امتد فصار لزوم الادا يودي الى الحرج
فبطل القول بالادا وبطل القول بالوجوب لعدم الحكم ايضا
هذا في الصلوات والصيام معا واذا لم يمتد في شهر رمضان
لزمه اصله لاحتمال حكمه واذا عقل الصبي واحتمل الادا قلنا
بوجوب اصل الايمان دون ادائه حتى صح الادا وذلك لما عرف ان
الوجوب جبر من الله تعالى باسباب وضعت للاحكام اذا لم يخل الوجوب
عن حكمه وليس في الوجوب تكليف وخطاب وانما ذلك في الادا ولا خطاب
ولا تكليف على الصبي بمجرد العقل حتى يبلغ مع انه غير مخاطب
بالايمان لكن صحة الادا تبنى على كون الشيء مشروعا وعلى قدرة
الادا لا على الخطاب والتكليف كالمسافر يودي الجمعة من غير
خطاب

ولا تكليف

ولا تكليف والاغما لما لم ينافي حكم وجوب الصوم لم ينافي وجوبه
وكان منافيا للحكم وجوب الصلوة اذا امتد وكان منافيا للوجوب
والنوم لما لم يكن منافيا لحكم الوجوب اذا انتبه لم يكن منافيا للوجوب ايضا

باب اهلية الادا

واما اهلية الادا فنوعان
قاصر وكامل اما القاصر فيثبت بقدرة البدن اذا كانت قاصرة
قبل البلوغ وكذا بعد البلوغ فيمن كان معتوها لانه بمنزلة الصبي
لانه عاقل لم يعتدل عقله واصل العقل يعرف بدلالة العيان وذلك
بان يختار المرء ما يصلح له بدرك العواقب المستورة فيما ياتيه ويذره
وكذلك القصور يعرف بالامتحان فاما الاعتدال فامر متفاوت تتيه
البشر فاذا ترقى عن رتبة القصور اقيم البلوغ مقام الاعتدال
في احكام الشرع والاحكام في هذا الباب منقسمة على ما امر فاما
حقوق الله تعالى فمنها ما هو حسن لا يحتمل غيره ولا عهدة فيه بوجه
وهو الايمان بالله عز وجل فوجب القول بصحته من الصبي لما ثبت اهليته
ادائه ووجد منه حقيقته لان الشيء اذا وجد بحقيقته لم ينعدم الا
بحجر الشرع وذلك في الايمان باطل لما قلنا انه حسن لا يحتمل
غيره ولا عهدة فيه الا لزوم ادائه وذلك يحتمل الوضع فوضع عنه
فاما الادا فخال عن العهدة لان حرمان الارث يضاف الى كون الثاني في

وكذلك الغرغرة ولأن ما يلزمه بعد الإيمان من ثمراته وإنما تعرف صحة الشيء من
حكمه الذي وضع له وهو سعادة الآخرة لا من ثمراته ألا ترى أنه يلزمه
إذا أسلم حكم الإيمان تبعا لغيره ولم يعد عهدة ومنها ما هو قبيح لا يحتمل
غيره وهو الجهل بالصانع والكفر به ألا ترى أنه لا يرد عليه بوالديه
فكيف يرد عليه بالله تعالى وكذلك الجهل بغير الله تعالى لا يعد منه علما
فكيف الجهل بالله وإذا كان كذلك لم يصلح أن يجعل ردته عفوا بل
كان صحيحا في أحكام الآخرة وما يلزمه من أحكام الدنيا ما لزمه فإنما لزم
حكما لصحته لا قصدا إليه فلم يصلح العفو عن مثله كما إذا أسلم تبعا
ومن ذلك ما هو بين هذين القسمين قلنا فيه بصحة الأداء من غير عهدة حتى قلنا
بسقوط الوجوب في الكافر لأن اللزوم لا يخلو عن العهدة وقد شرعت
بدون ذلك الوصف وقلنا بصحتها تطوعا بلا لزوم مضي ولا وجوب
قضاء لأنها قد شرعت كذلك ألا ترى أن البالغ إذا شرع فيها على ظن أنها
عليه وليست عليه أن اللزوم سقط عنه وكذلك إذا شرع في الإحرام على
هذا الوجه ثم أحصر فلا قضاء عليه وقلنا في الصبي إذا أحرم صح منه
بلا عهدة حتى إذا ارتكب محظورا لم يلزمه وقلنا في الصبي إذا ارتد
أنه لا يقتل وإن صحت ردته عند أبي حنيفة ومحمد رحمهما الله لأن القتل يجب
بالمحاربة لا بعين الردة ولم يوجد فأشبه ردة المرأة فأما ما كان من غير

حقوق الله

حقوق الله تعالى وثلاثة أقسام أيضا ما هو نفع محض وما هو ضرر محض
وما هو دائر بينهما أما النفع المحض فيصح منه مباشرته لأن الأهلية القاصرة
والقدرة القاصرة كافية لجواز الأداء ألا ترى أن مباشرة النوافل منه صحيحة لما
قلنا وفي ذلك جاءت السنة المعروفة قال عليه السلام مروا صبيانكم بالصلاة إذا
بلغوا سبعا واضربوهم عليها إذا بلغوا عشرا وإنما هذا ضرب تأديب
وتعزير لا عقوبة وكذلك ما هو نفع محض من التصرفات مثل قبول الهبة
وقبول الصدقة وذلك مثل قبول بدل الخلع من العبد المحجور بغير إذن
المولى فإنه يصح وكذلك إذا آجر الصبي المحجور أو العبد المحجور نفسه ومضى
على ذلك العمل وجب الأجر للحر استحسانا ووجب للعبد بشرط السلامة
ولا يشترط السلامة في الصبي الحر وكذلك العبد إذا قاتل بغير إذن
المولى والصبي بغير إذن الولي استوجب الرضخ استحسانا ويحتمل
أن يكون هذا قول محمد فإنه لم يذكر إلا في السير الكبير ووجب القول بصحة
عبارة الصبي في بيع مال غيره وطلاق غيره وإعتاق غيره إذا كان وكيلا
لأن الآدمي مكرم بصحة العبارة وعلم البيان قال الله تعالى علمه البيان
وكان القول بصحته من أعظم المنافع الخالصة وفي ذلك توصل إلى درك
المضار والمنافع واهتداء في التجارة بالتجربة قال الله تعالى وابتلوا اليتامى
وأما ما كان ضررا محضا فليس بمشروع في حقه فبطلت مباشرته

وذلك مثل الطلاق والعتاق والهبة والقرض والصدقة ولم يملك ذلك عليه
غيره ما خلا القرض فانه يملك القاضي عليه لان صيانة الحقوق لما
كانت بولاية القضاء انقلب القرض بحال القضاء نفعا محضا لا يشوبه
مضرة لان العين غير مامون العطب والدين مامون العطب الا من قبل القاضي
وقد وقع الامن عنه بولاية القضاء فصار ملحقا بهذا الشرط بالمنافع
الخالصة واما ما يتردد بين النفع والضرر مثل البيع والاجارة والنكاح
وما اشبه ذلك فانه لا يملكه بنفسه لما فيه من الاحتمال ويملكه براي الولي
لانه اهل الحكم بمباشرة الولي وقد صار اهلا لصدوره منه المباشرة
واذا صار اهلا للحكم كان اهلا للسبب لا محالة وفي القول بصحة
مباشرته براي الولي اصابة مثل ما يصاب بمباشرة الولي لا محالة مع
فضل نفع البيان وتوسع طريق الاصابة وذلك بطريق احتمال القصد
في التصرف بدل راي الولي حتى يجعل الصبي كالبالغ وذلك في قول ابي حنيفة رحمه الله
الا ترى انه صح بيعه بغبن فاحش من الاجانب والولي لا يملكه وذلك ما تبين
ان نقصان رايه جبر براي الولي فصار كالبالغ وعند ابي يوسف ومحمد رحمهم الله
بطريق ان راي الولي شرط الجواز وعموم رايه لخصوصه فجعل كان الولي
باشر بنفسه ولذلك لا يملكه بالغبن الفاحش مع الاجانب ويصح من الولي وعن
ابي حنيفة رحمه الله في التصرف مع الولي روايتان في الغبن الفاحش في رواية
اجازه

لما

لما قلنا وفي رواية رده لشبهة النيابة وذلك انه في الملك اصيل وفي الراي
اصيل من وجه دون وجه الا ترى ان له اصل الراي دون وصفه فثبت به شبهة
النيابة فاعتبرت في موضع التهمة وسقطت في غير موضع التهمة وعلى هذا
الاصل قلنا في المحجور اذا توكل لم يلزمه العهدة وباذن الولي يلزمه
واما اذا اوصى الصبي بشيء من وصايا البر بطلت وصيته عندنا
وان كان فيها نفع ظاهر لان الارث شرع نفعا للمورث الا ترى انه شرع
في حق الصبي وفي الانتقال الى الايصاء ترك الافضل لا محالة الا انه
مشروع في حق البالغ كما شرع له الطلاق في النكاح ولم يشرع في
حق الصبي فكذلك هذا ولذلك قلنا لا يجوز ان يخير الصبي بين الابوين
بعد الفرقة لانه من جنس ما يتردد بين الضرر والنفع والغالب من حاله الميل الى
الهوى والشهوة والولي في موضع النزاع ليس بولي فبطل اختياره
وقد خالفنا الشافعي في هذه الجملة خلافا متناقضا لا يستقيم على شيء
من اصول الفقه وكفى به حجة عليه ولم نعتد بخلافه لانه قال يصح كثير من
عباراته في اختيار احد الابوين وفي الايصاء في العبادات وقال بلزوم
الاحرام من غير تمييز وابطل الايمان وهو نفع محض وليس له فقه في
من ذلك اشياء موضوعا دفعوا ان من كان موليا عليه لم يصلح وليا
لان احدهما سمة العجز والثاني اية القدرة وهما متضادان فاجرى

هذا الاصل في الفروع وطرفاه بلا افة معقول فقال يصح اختيار احد
الابوين ولا يصح اختيار الولي عليه وكذلك قبول الهبة قول صحيح منه دون
الولي وفي قول عكسه ولا نفع فيه لانه لم يبن الامر على دليل الصحة والعدم
من الصبي وعندنا لما كان قاصر الاهلية صلح موليا عليه ولما كان صاحب
اصل الاهلية صلح وليا وفيه جعلناه وليا لم نجعله فيه موليا عليه واذا
جعلناه موليا عليه لم نجعله وليا فيه وانما هذا عبارة عن الاحتمال وهو
راجع الى توسيع طريق النيل والاصابة وذلك هو المقصود لان المقصود
من الاسباب احكامها فوجب احتمال هذا التردد في السبب لسلامة الحكم على
الكمال وانما الامور بعواقبها

باب الامور المعترضة على الاهلية

العوارض نوعان سماوي ومكتسب اما السماوي فهو الصغر والجنون و
العته والنسيان والنوم والاغماء والمرض والرق والحيض والنفاس
والموت واما المكتسب فانه نوعان منه ومن غيره اما الذي منه فالجهل
والسكر والهزل والسفه والخطا والسفر واما الذي من غيره فالاكراه
بما فيه الجاء وبما ليس فيه الجاء اما الجنون فانه في القياس مسقط للعبادات
كلها لانه ينافي القدرة فينعدم به الاداء فيعدم الوجوب لعدمه لكنهم
استحسنوا فيما اذا زال قبل الامتداد فجعلوه عفوا والحقوه بالنوم
والاغماء وذلك انه لما كان منافيا لاهلية الاداء كان المعتبر فيه ما قلنا الادي

ان الانبيا

ان الانبياء عليهم السلم عصموا عنه لكنه اذا لم يمتد لم يكن موجبا حرجا
على ما قلنا وقد اختلفوا فيه فقال ابو يوسف رح اذا كان عارضا غير
اصلي ليلحق بالعوارض فاما اذا بلغ الصبي مجنونا فاذا زال صار في معنى
الصبي اذا بلغ وقال محمد رحمهما الله هما سواء واعتبر حاله فيما يزول عنه
ويلحق باصله وهو في اصل الخلقة متفاوت بين مديد وقصير فيلحق
هذا الاصل في الحكم الذي لم يستوعب بالعارض وذكر في الجنون
الاصلي اذا زال قبل انسلاخ شهر رمضان وحد الامتداد يختلف
الطاعات فاما في الصلوات فان يزيد على يوم وليلة باعتبار الصلوات
عند محمد رح وصير ستا فيدخل في حد التكرار واقام ابو حنيفة وابو يوسف
الوقت فيه مقام الصلوة تيسيرا فاعتبر الزيادة بالساعات وفي الصوم
بان يستغرق شهر رمضان وهو تعين التكرار لان ذلك لانسان الاحول وفي
الزكوة بان يستغرق الحول عند محمد واقام ابو يوسف اكثر الحول مقام
كله فيما يمتد عملا بالتيسير والتخفيف فاذا زال قبل هذا الحد وهو اصلي
كان على هذا الاختلاف وقد سامر قبل ان الجنون لا ينافي اهلية الوجوب
لانه لا ينافي الذمة ولا ينافي حكم الواجب وهو الثواب في الاخرة اذا
احتمل الاداء الا ترى ان المجنون يرث ويملك وذلك ولاية الا انه ينعدم
الاداء فيصير الوجوب عدما بناء عليه ولهذا قلنا ان المجنون يواخذ

بضمان الافعال في الاموال على الكمال لانه اهل الحكم على ما قلنا واذا
لا اهلية كان هذا العارض من اسباب الحجر والحجر عن الاقوال صحيح
فتفسد عباراته وقلنا انه لا يصح ايمانه لعدم ركنه وهو العقد
والاداء ايضا فلم يكن حجرا لان عدم الحكم لعدم الركن ليس من باب
الحجر ولكن الايمان مشروع في حقه حتى صار مؤمنا تبعا لابويه
كذلك قال في الجامع ولم يصح الركن بوجه الا في حقوق العباد فان
امراة المجنون اذا اسلمت عرض الاسلام على ولي المجنون دفعا
للظلم لتعذر الامكان وما كان ضررا يحتمل السقوط فغير مشروع في حقه
وما كان قبيحا لا يحتمل العفو فثابت في حقه حتى انه يصير مرتدا تبعا
لابويه واما الصغر في اول احواله فمثل الجنون لانه عديم
العقل والتمييز واما اذا عقل فقد اصاب ضربا من اهلية الاداء لكن
الصبا عذر مسقط مع ذلك فيسقط به ما يحتمل السقوط عن البالغ
فقلنا لا يسقط عنه فرضية الايمان حتى اذا اداه كان فرضا لا نفلا
الا ترى انه اذا ادام في صغره لزمه احكام تثبت بناء على صحة الايمان وهي
جعلت تبعا للايمان الفرض وكذلك اذا بلغ ولم يعد كلمة الشهادة لم يجعل
مرتدا ولو كان الاول نفلا لما اجزى عن الفرض ووضع عنه التكليف و
الزام الاداء وجملة الامر ما قلنا ان يوضع عنه العهدة ويصح منه وله

ما لا عهدة

ما لا عهدة فيه فلان الصبا من اسباب المرحمة فجعل سببا للعفو عن كل
عهدة تحتمل العفو ولذلك لا يحرم الميراث بالقتل ولا يلزمه حرمانه بالكفر و
الرق لانه ليس بجزاء ولكن يثبت لعدم اهلية الارث وكذلك الكفر لانه ينافي اهلية الولاية وانعدام
الحق لانعدام سببه او عدم اهليته لا يعد جزاء والعته نوعان فالصبي
لا يلزم الصبي بحال ومشوبه بسوء تفرق لزومهما على راي الولي ولما كان الصبا
عجزا صار من اسباب ولاية النظر وقطع ولايته عن الاغيار واما العته
بعد البلوغ فمثل الصبا مع العقل في كل الاحكام حتى انه لا يمنع صحة القول
والفعل لكنه يمنع العهدة واما ضمان ما يستهلك من المال فليس بعهدة لكنه شرع
جبرا وكونه صبيا معذورا او معتوها لا ينافي عصمة المحل ويوضع
الخطاب عنه كما وضع عن الصبي ويولى عليه ولا يلي على غيره وانما يفترق الجنون
والصغر في ان هذا العارض غير محدود فقلنا اذا اسلمت امراته عرض على
ابيه الاسلام او امه ولا يؤخر والصبا محدود فوجب تاخيره واما الصبي
العاقل والمعتوه العاقل فلا يفترقان واما النسيان فلا ينافي الوجوب
في حق الله تعالى لكنه يحتمل ان يجعل عذرا في حقوق العباد لا يجعل عذرا
لان حقوق العباد محترمة لحقهم وحاجتهم لا ابتلاء وحقوق الله تعالى ابتلاء
لكن النسيان اذا كان غالبا يلازم الطاعة اما طريق الدعوة مثل النسيان
في الصوم واما باعتبار حال البشر مثل التسمية في الذبيحة جعل من اسباب
العفو

في حق الله تعالى لانه من جهة صاحب الحق اعترض فجعل سببا للعفو في حقه
بخلاف حقوق العباد لان النسيان ليس بعذر من جهتهم والنسيان
ضربان ضرب اصلي وضرب يقع فيه المرء بالتقصير وهو الذي يصلح للعتاب كالنسيان
في غير الصوم لم يجعل عذرا وكذلك في غير الذبيحة لانه ليس مثل المنصوص
عليه في غلبة الوجود فبطل التعدية حتى ان سلام الناسي في الصلوة
لما كان غالبا عدّ عذرا. واما النوم فعجز عن استعمال قدرة الاحوال
فاوجب تاخير الخطاب للاداء ولم يمنع الوجوب لاحتمال الاداء لان النوم لا
يمتد فلا يكون في وجوب القضاء عليه حرج واذا كان كذلك لم يسقط
الوجوب قال النبي عم من نام عن صلوة او نسيها فليصلها اذا ذكرها
فان ذلك وقتها ونافى الاختيار اصلا حتى بطلت عباراته في الطلاق
والعتاق والاسلام وغير ذلك والمصلي اذا قرا في صلوته وهو نائم
في حال قيامه لم يصح قراءته واذا تكلم النائم في صلوته لم تفسد صلوته
واذا قهقه النائم في صلوته فقد قيل تفسد صلوته ويكون حدثا
وقيل تفسد صلوته ولا يكون حدثا وقيل يكون حدثا ولا تفسد صلوته
والصحيح انه لا يكون حدثا لان القهقهة جعلت حدثا لقبحها في موضع
المناجاة وسقط ذلك بالنوم ولا تفسد الصلوة ايضا لان النوم يبطل
حكم الكلام. واما الاغماء فانه ضرب من مرض وفوت قوة حتى
كان

النبي

النبي عم غير معصوم عنه والاغماء في فوت الاختيار وفوت استعمال القدرة
مثل النوم حتى منع صحة العبارات وهو اشد منه لان النوم فترة اصلية
وهذا عارض ينافي القوة اصلا الا ترى ان النائم اذا كان مستقرا لم
يكن نومه حدثا لانه بعينه لا يوجب الاسترخاء لا محالة والاغماء بكل حال يكون
حدثا والنوم لازم باصل الخلقة فكان من المضطجع في الصلوة اذا لم
يتعمده حدثا لا يمنع البناء والاغماء من العوارض النادرة في الصلوة
وهو فوق الحدث فلم يلحق به ومنع البناء على كل حال ويختلفان فيما
يجب من حقوق الله تعالى جبرا لان الاغماء مرض ينافي القوة اصلا وقد
يحتمل الامتداد على وجه يوجب الحرج فيسقط به الاداء واذا بطل
الاداء بطل الوجوب وهذا استحسان وكان القياس ان لا يسقط به
شيء من الواجبات مثل النوم وامتداده في الصلوات ان يزيد على يوم
وليلة على ما قررنا وفي الصوم لا يعتبر امتداده لان امتداده في الصوم
نادر وكذلك في الزكوة وفي الصلوة غير نادر وفي ذلك جاءت السنة
فلم يوجب حرجا. واما الرق فانه عجز حكمي شرع جزاء في الاصل
لكنه في البقاء صار من امور الحكمية به يصير المرء عرضة للتملك والابتذال
وهو وصف لا يحتمل التجزي فقد قال في الجامع في مجهول النسب اذا
اقر ان نصفه عبد لفلان انه يجعل عبدا في شهاداته وفي جميع احكامه

وكذلك العتق الذي هو ضده حتى ان معتق البعض لا يكون حرا اصلا
عند ابي حنيفة في شهاداته وساير احكامه وانما هو كالمكاتب وقال
ابو يوسف ومحمد رحمهم الله الاعتاق انفعاله العتق فلا يتصور دونه
واذا لم يكن الانفعال متجزيا لم يكن الفعل متجزيا كالتطليق والطلاق
وقال ابو حنيفة الاعتاق ازالة الملك متجز يتعلق به حكم لا يتجزى
وهو العتق لانه عبارة عن سقوط الرق وسقوط الرق حكم لسقوط كل
الملك فاذا اسقط بعضه فقد وجد شطر علة العتق وصار ذلك
كاعداد اعضاء الوضوء انها متجزية تتعلق بها اباحة الصلاة وهي غير
متجزية وكذلك اعداد الطلاق للتحريم ثم هذا الرق يبطل مالكية
المال لقيام المملوكية حتى لا يملك العبد والمكاتب التسري وحتى لا يصح
منهما حجة الاسلام لعدم اصل القدرة وهي البدنية لانها للمولى الا ما
استثنى عليه من ساير القرب البدنية بخلاف الفقير لانه مالك لما يحدث من
قدرة الفعل اذا احدث وهي الاستطاعة الاصلية فاما الزاد والراحلة
فلليسر فلم يجب وصح الاداء والرق لا ينافي مالكية غير المال وهو النكاح
والدم والحياة وينافي كمال الحال في اهلية الكرامات الموضوعة للبشر
في الدنيا مثل الذمة والحل والولاية حتى ان ذمته ضعفت برقه فلم تحتمل
الدين بنفسها وضمت اليها مالية الرقبة والكسب ولذلك قلنا ان الدين متى
ثبت

يثبت لا تهمة فيه انه يباع به رقبته مثل دين الاستهلاك ودين التجارة
لان حاجتنا الى ظهور التعلق في حق المولى ثم لا بد من استيفائه
من موضع واذا لم يثبت في حق المولى تأخر الى عتقه ولم يتعلق برقبته
ولا بكسبه مثل دين يثبت باقرار المحجور ومثل ان يتزوج امراة بغير اذن
مولاه ويدخل بها لان تقوم البضع انما يثبت لشبهة عقد عديم في
حق المولى وكذلك الحل ينتقص بالرق لانه من كرامات البشر فيتنوع بالحرية
وينتصف بالرق الى النصف حتى لا ينكح العبد الا امراتين وكذلك حل النساء
ينتصف بالرق الى النصف حتى صح نكاح الامة اذا تقدم على الحرة ولا يصح
اذا تاخر او قارن لعدم التنصيف في المقارنة والعدة تتنصف و
الطلاق يتنصف لكن الواحد لا يتنصف فيتكامل لكن عدد
الطلاق لما كان عبارة عن اتساع المملوكية اعتبر فيه بالنساء وعدد
الانكحة لما كان عبارة عن اتساع المالكية اعتبر فيه رق الرجال وحريتهم
فكان الطلاق بالنساء ولذلك تتنصف الحدود في حق العبد ولذلك
تتنصف القسم ولذلك قيمة نفسه انتقصت لما قلنا من انتقاص المالكية كما
انتقصت بالانوثة فوجب نقصان بدل دمه عن الدية لكن نقصان الانوثة
في احد ضربي المالكية بالعدم فوجب التنصيف وهذا النقصان في احدهما
لا بالعدم لان العبد ليس باهل لملك المال لكنه اهل للتصرف في
المال

واهل لاستحقاق اليد على المال فوجب القول بنقصان الدية
وهذا عندنا في الماذون انه يتصرف لنفسه ويجب له اليد بالاذن غير
لازمة وما الكتابة بلازمة وقال الشافعي لما لم يكن اهلا للملك لم يكن
اهلا للسبب لان السبب شرع لحكمه ولم يكن اهلا لاستحقاق اليد
ايضا وقلنا ان اهلية التكلم غير ساقطة بالاجماع وكذلك الذمة مملوكة
للعبد قابلة للدين واذا صار اهلا للحاجة كان اهلا لقضاء الدين وادنى
طرق القضاء اليد وهو الحكم الاصلي لان الملك شرع قبله شرع للضرورة
وكذلك ملك اليد بنفسه غير مال لان ذلك الحيوان بسبب الذمة في الكتابة
واذا كان كذلك كان العبد اصلا في حكم العقد الذي هو محكم والمولى
يخلفه فيما هو من الزوائد وهو الملك ولذلك جعلنا العبد في حكم
الملك في حكم بقاء الاذن كالوكيل في مسائل مرض المولى في عامة مسائل
الماذون والرق لا يؤثر في عصمة الدم وانما يؤثر في قيمته وانما العصمة بالايمان
ودار الايمان والعبد فيه مثل الحر ولذلك قتل الحر بالعبد قصاصا
واوجب الرق نقصان الجهاد لما قلنا في الحج ان الاستطاعة للجهاد
والحج غير مستثناة على المولى ولذلك قلنا لا يستوجب السهم الكامل من
الغنيمة وانقطعت الولايات كلها بالرق لانه عجز ولذلك بطل امانه
عند ابي حنيفة وابي يوسف رحمهما الله لانه تصرف على الناس ابتداء

ولانه

ولانه غير مالك للجهاد اصلا واذا كان ماذونا بالجهاد لم يصر اهلا
للولاية لكن الامان بالاذن يخرج عن اقسام الولاية من قبل انه كان صار
شريكا في الغنيمة فلزمهم ثم تعدى فلم يكن من باب الولاية مثل شهادته بهلال
رمضان وعلى هذا الاصل صح اقراره بالحدود والقصاص وصح
المبنية ملكه وبالقسامة صح من الماذون وفي المحجور اختلاف معروف عند
ابي حنيفة يصح بهما وعند محمد لا يصح بهما وعند ابي يوسف رحمهم الله يصح
بالحدود دون المال وذلك اذا كذبه المولى وعلى هذا الاصل قلنا في جناية
العبد خطاء ان رقبته تصير جزاء لان العبد ليس من اهل ضمان ما ليس بمال لكنه
صلة الا ان يشاء المولى الفداء فيصير عائدا الى الاصل عند ابي حنيفة حتى
لا يبطل بالافلاس وعندهما يصير بمعنى الحوالة وهذا اصل لا تحصى فروعه
واما المرض فانه لا ينافي اهلية الحكم ولا اهلية العبارة ولكنه لما كان
سبب الموت والموت عجز خالص كان المرض من اسباب العجز ولما كان الموت
علة الخلافة كان المرض من اسباب تعلق حق الوارث والغريم بماله ولما كان
عجزا شرعت العبادات عليه بقدر المكنة ولما كان من اسباب تعلق الحقوق
به كان من اسباب الحجر بقدر ما يتعلق به صيانة الحق حتى لا يؤثر المرض فيما لا يتعلق
به حق غريم ولا وارث وانما يثبت الحجر اذا اتصل بالموت مستندا الى اوله
فقيل كل تصرف واقع يحتمل الفسخ فان القول بصحته واجب في الحال ثم التدارك
بالنقض ان احتيج اليه

مثل الهبة وبيع المحاباة وكل تصرف لا يحتمل النقض جعل كالمتعلق بالموت
كالاعتاق اذا وقع على حق الغريم او الوارث وكان القياس ان لا يملك
المريض الايصاء بماله لكن الشرع جوز ذلك نظرا له بقدر الثلث
على الورثة بالقليل ليعلم ان الحجر والتهمة فيه اصل ولما تولى الشرع
الايصاء للورثة وابطل ايصاءه لهم بطل ذلك صورة ومعنى وحقيقة
وشبهة حتى لا يصح البيع منه اصلا عند ابي حنيفة وبطل اقاريره لهم
للتهمة لان شبهة الحرام حرام ولم يصح اقراره باستيفاء دينه من الوارث
وان لزمه في صحته وتقومت الجودة في حقهم لتهمة العدول عن خلاف
الجنس الى الجنس كما تقومت في حق الصغار ويحجر المريض عن الصلة الا من
الثلث لما قلنا ولذلك قلنا اذا ادى في مرضه حقا لله تعالى ماليا كان من
الثلث وكذلك اذا اوصى به عندنا ولما تعلق حق الغرماء والورثة بالمال
صورة ومعنى في حق انفسهم ومعنى في حق غيرهم صار اعتاقه واقعا
على محل مشغول لغيره بخلاف اعتاق الراهن لان حق المرتهن في ملك اليد
دون ملك الرقبة فلذلك نفذ هذا ولم ينفذ ذلك وهذا اصل لا يحصى
فروعه واما الحيض والنفاس فانهما لا يعدمان اهلية بوجه لكن
الطهارة للصلوة شرط وقد شرع بصفة اليسر في فوت الشرط فوت
الاداء وفي وضع الحيض والنفاس ما يوجب الحرج في القضاء فلذلك

شرط الصحة والصوم انفصلا بخلاف النفاس فلم يؤديا الى القضاء ولم يكن في قضائه حرج
فلم يسقط اصله واحكام الحيض والنفاس كثيرة لا يحصى عددها واما الموت
فانه عجز كله مناف لما هو من احكام الدنيا مما فيه تكليف حتى وضعت العبادات
كلها عنه والاحكام نوعان احكام الدنيا واحكام الآخرة فاما احكام
الدنيا فانواع اربعة قسم منها ما هو من باب التكليف والثاني ما هو شرع عليه
لحاجة غيره ومنها ما شرع له لحاجته ومنها ما لا يصلح لقضاء حاجته
احكام الدنيا فاما القسم الاول فقد وضع عنه لفوات غرضه وهو الاداء
عن اختيار ولهذا قلنا ان الزكوة تبطل عنه وكذلك سائر القرب وانما يبقى
عليه المأثم واما القسم الثاني فانه ان كان حقا متعلقا بالعين يبقى ببقائه
لان فعله فيه غير مقصود وان كان دينا لم يبق بمجرد الذمة حتى يضم
اليه مال او ما يؤكد به الذمة وهو ذمة الكفيل لان ضعف الذمة بالموت
فوق الضعف بالرق لان الرق يرجى زواله غالبا وهذا لا يرجى زواله
غالبا فقيل انها لا تحتمل الدين بنفسها ولهذا قيل ان الكفالة عن الميت المفلس
لا تصح وهو قول ابي حنيفة لان الدين ساقط لان ثبوته بالمطالبة والكفالة
لالتزام المطالبة وقد عدمت بخلاف العبد المحجور يقر بالدين فيكفل عنه رجل
صح لان ذمته في حقه كاملة وانما ضمت المطالبة اليها في حق المولى وقال
ابو يوسف ومحمد رحمهم الله تصح لان الدين مطالب به ولكنا عجزنا عنها

والجواب عنه أنه غير مطالب به لان ذلك انعدم لمعنى في محل الدين لعجز ما
لمعنى فينا ولهذا لزمته الديون مضافا الى سبب صح في حيوته ولهذا
صح الضمان عنه اذا خلف مالا او كفيلا وان كان شرع عليه بطريق الصلة
بطل الا ان يوصي فيصح من الثلث واما الذي شرع له فبنا على حاجته
لان مرافق الشرع انما شرعت لهم لحاجتهم لان العبودية لازمة للبشر والموت
لا ينافي الحاجة فبقي له ما تنقضي به الحاجة ولذلك تقدم التركة على حكم
ملكه عند قيام الديون عليه ولذلك قدم جهازه ثم ديونه ولذلك
وصاياه كلها واقعة ومفوضة ولذلك بقيت الكتابة بعد موت المولى
ولذلك بقيت الكتابة بعد موت المكاتب عن وفاء لان المكاتب مالك بحكم عقد
الكتابة وهي مشروعة لحاجة المكاتب وهي اقوى الحوائج الا ترى انه
ندب فيه حط بعض البدل فاذا جاز بقاء مالكية المولى بعد موته لئلا يبطل
فلان يبقى هذه المالكية لئلا يبطل معتقا اولى واما المملوكية فهي تابعة في الباب
ولهذا وجبت المواريث بطريق الخلافة عن الميت بطريق الملك حتى ... الى
من يتصل به نسبا او سببا او دينا او دينا بلا نسب وسبب ولهذا صار
التعلق بالموت بخلاف سائر وجوه التعلق لان الموت من اسباب الخلافة
فيصير التعليق به وهو كائن ... ايجاب حق للحال بطريق الخلافة عنه الا ترى
ان الخلافة اذا ثبت سببها وهو مرض الموت للوارث ثبت حق يصير المريض
به

محجورا

وكانه انعقد سبب الخلافة
بطريق العدة حق يصير كالسابق
الوارث بعد سبب الخلافة بالموت

اي النسب مع ... السبب مع ... الدين ... عامة المسلمين

محجورا فلذلك اذا ثبت بالنص وصار المال مع ثمراته يسقط من بعده فان كان الحول لا ...
ما صلح محل حق العتق بالتدبير منع الاعتراض عليه من المولى للزومه في نفسه وللزوم
سببه وهو معنى التعليق ولذلك بطل بيع المدبر وصار ذلك كام الولد فانها
استحقت شيئا من حق العتق لما بينا وسقوط التقوم عند ابي حنيفة لان التقوم
بالاحراز يكون وقد ذهب الامة في الاصل لحرز ماليتها والمتعة منها
تابعة فاذا صارت فراشا صارت محصنة محرزة للمتعة والمالية تابعة فصار
الاحراز عدما في حق المالية فلذلك ... التقوم وهو عتق المالية واستحقت
بعض المتعة ... الحكم الاول الى المدبر لوجود معناه دون الثاني
ولهذا قلنا ان المرأة تغسل زوجها بعد الموت في عدتها لان الزوج
مالك فيبقى ملكه الى انقضاء العدة فيما هو من حوائجه خاصة بعد الموت
بخلاف المرأة اذا ماتت لانها مملوكة وقد بطلت اهلية المملوكية فلا يبقى
لها الا في ذلك حق عليها الا ترى انه لا عدة عليه بعدها ولو بقي شيء من
الملك لوجب مراعاته بالعدة لان ملك النكاح لم يشرع غير مؤكد الا ترى
انه مؤكد بالحجة والمال الجرمية واما الذي لا يصلح لحاجته فالقصاص
لانه شرع عقوبة لدرك الثار وقد وجب عند انقضاء الحيوة وعند
ذلك لا يجب له الا ما يضطر اليه لحاجته وقد وقعت الجناية على حق اوليائه
مروحه لانتفاعهم بحيوته فاوجبنا القصاص للورثة ابتداء والسبب
قد انعقد للميت

ولهذا صح عفو الوارث عنه قبل موت المجروح وصح عفو المجروح ايضا
ولهذا قال ابو حنيفة رحمه الله ان القصاص غير موروث لما قلنا ان الغرض
به درك الثار وان يتسلم حبوة الاولياء والعشائر وذلك يرجع اليهم لكن
القصاص واحد لانه جزاء قتل واحد وكل واحد منهم كانه يملكه وحده
فاذا عفا احدهم او استوفاه بطل اصلا وملك الكبير استيفاءه اذا
كان سائرهم صغارا عند ابي حنيفة ولا يملك اذا كان فيهم كبير غائب
لاحتمال العفو ورجحان جهة وجوده لكونه مندوبا شرعا ولذلك قال
ابو حنيفة رحمه الله في الوارث الحاضر اذا اقام بينة على القصاص بحضرة الغائب
كلف اعادة البينة واذا انقلب القصاص مالا صار موروثا لان موجب القتل
في الاصل القصاص وعند العفو يجب الدية خلفا عن القصاص فاذا جاء الخلف
جعل كانه هو الواجب في الاصل ولذلك يصلح لحوائج الميت فجعل موروثا الا
ترى ان حق الموصى له يتعلق بالقود ويتعلق بالدية فاعتبر سهام الورثة
في الخلف دون الاصل وفارق الخلف الاصل لاختلاف حالهما ولهذا وجب
القصاص للزوج والزوجة لان النكاح يصلح سببا للخلافة ودرك الثار
ولهذا وجب للزوجة نصيب من الدية الا ان الزوجية مزية تصرف الملك
فصار كالنسب واما احكام الاخرة فاربعة ما يجب له وما يجب عليه مما اكتسبه
في حيوته وما يلقاه من ثواب وكرامة او عقاب وملامة ان القبر للميت كالرحم
للماء

والمهاد

والمهاد للطفل وضمه لاحكام الاخرة روضة دار او حفرة نار
فكان له حكم الاحياء وذلك كله بعد ما مضى عليه هذا المنزل الاسلامي الايماني
تنويها لشانه ومباهاة له على اخدانه واقرانه ونرجو الله تعالى ان يجعله
لنا روضة بكرمه

باب العوارض المكتسبة

وهي نوعان من المرء على نفسه ومن غيره عليه اما التي من جهته فالجهل والسكر
والهزل والسفه والخطا والسفر والذي من غيره عليه الاكراه اما الجهل
فاربعة انواع جهل باطل بلا شبهة لا يصلح عذرا اصلا في الاخرة وجهل
هو دونه لكنه باطل لا يصلح عذرا ايضا في الاخرة وجهل يصلح شبهة وجهل
يصلح عذرا اما الاول فالكفر من الكافر لا يصلح عذرا لانه مكابرة وجحود
بعد وضوح الدليل واختلف في ديانة الكافر على خلاف حكم الاسلام
اما ابو حنيفة رحمه الله فقال انه لما تقبل دافعه للتعرض ودافعه لدليل الشرع
في الاحكام التي تحتمل التغير لتعين الخطاب قاصرا عنهم في احكام الدنيا
استدراجا بهم ومكرا عليهم وتركا لهم على الجهل وتمهيدا للعقاب
الاخرة والخلود في النار وتحقيقا لقول النبي عليه السلام الدنيا سجن المؤمن
وجنة الكافر فاما في حكم لا يحتمل التبدل فلا حتى انه لا يعطى للكفر حكم
الصحة بحال وبني على هذا انه جعل الخطاب بتحريم الخمر كانه غير نازل
في حقهم في احكام الدنيا من التقوم وايجاب الضمان وجواز البيع وما اشبه ذلك

وكذلك الخنازير وجعل لنكاح المحارم بينهم حكم الصحة حتى بان إذا
وطئها بذلك ثم أسلما كانا محصنين حتى لو قذفا حد قاذفهما
وإذا طلبت المرأة النفقة بذلك النكاح قضي بها عنده ولا ينفسخ
حتى يترافعا فإن قيل لا خلاف أن الديانة لا تصلح حجة متعدية
ألا ترى أن المجوسي إذا تزوج ابنته ثم هلك عنها وعن ابنة أخرى
أنهما ترثان البنت بالنسب ولا ترث المنكوحة منهما بالنكاح لأن ديانتها
لا تصلح حجة على الأخرى وكذلك في إيجاب الحد على القاذف واستحقاق
القضاء بالنفقة وإيجاب الضمان على متلف الخمر وجب أن لا تجعل علة
متعدية قلنا عنه هذا ليس تناقض لأنا نجعل الديانة معتبرة لأنا نأخذ
نصف العشر من خمور أهل الذمة والعشر من خمور أهل الحرب خلافا للشافعي
وهذه غير متعدية بل هي حجة عليهم إلا أنه لا يؤخذ من الخنازير لأن
أمام المسلمين لذلك ولأنه حماية الخنازير لنفسه فلا تتعدى له ولاية حماية
الخمر لنفسه للتخليل فتتعدى حقيقة الجواب أنا لا نجعل الديانة متعدية
لأن الخمر إذا بقيت متقومة لم تثبت بالديانة إلا دفع الإلزام بالدليل
فأما التقوم بنا على الأصل وذلك شرط الضمان لأن الضمان لا يجب
بتقوم المتلف لكن بإتلاف المتلف إذا لم يضف إلى تقوم الخالص
متعدية وكذلك إحصان المقذوف شرط له علة وإنما العلة هي القذف

وأما النفقة فإنما شرعت بطريق الدفع في الأصل ألا ترى أن الأب يحبس
بنفقة الابن الصغير كما يحل دفعه إذا قصد قتله ولا يحبس بدينه
جزاء كما لا يقتل قصاصا وإذا كان كذلك صارت الديانة دافعة
لا موجبة بخلاف الميراث لأنه صلة مبتداة لو وجبت بديانتهما كانت الديانة
بذلك موجبة لا دافعة وإنما لم ينفسخ بمرافعة أحدهما فقد جعلت الديانة
دافعة أيضا هذا جواب قد قيل ما كان الشيخ الإمام رحمه الله والجواب الصحيح
عندك عن فصل النفقة أنهما لما تناكحا فقد دانا بصحته فأخذ الزوج
بديانته ولم يصح منازعته من بعد بخلاف منازعة من لم يدن بنكاحهما
لأنه لم يلتزم حكم الديانة وأما القاضي فإنما لزمه القضاء بالتقلد دون
الخصومة وأما أبو يوسف ومحمد رحمهما الله فكذلك قالا أيضا إلا أنهما قالا
أن تقوم الخمر وإباحة شربها وتقوم الخنزير وإباحة أكله كان حكما أصليا
فإذا قصر الدليل بالديانة بقي على الأمر الأول فأما نكاح المحارم
فلم يكن أصليا ألا ترى أنه كان لا يصلح للحل إلا أخته من بطن واحد من
آدم صلوات الله عليه وإذا كان كذلك لم يحل استبقاؤه بقصور الدليل ولأن حد
القذف مما يندرئ بالشبهات فلا بد من أن يصير قيام دليل التحريم
شبهة والقضاء بالنفقة على الطريق الأول باطل لما قلنا وأما على هذا
الطريق فلأنها من جنس الصلات المستحقة ابتداء حتى أنه لم يشترط لها
حاجة المستحق

والجواب لابي حنيفة رح ان الحاجة الدائمة بدوام الجنس لا يردها
المال المقدر فيحقق الحاجة له محالة واما الشافعي فانه جعل الديانة
دافعة للتعرض لا غير حتى لا يحد الذمي بشرب الخمر واما ساير الاحكام
فلا نسلم والجواب عنه ان تقوم الاموال واحصان النفوس من باب
العصمة وتفسير العصمة الحفظ فيكون تحقق العصمة بديانتهم حفظا
عن التعرض ايضا وقد بينا ما يبطل به مذهبه وتمسك به فلم يكن من باب
الدفع ايضا ولا يلزم عليه استحلالهم الربوا لان ذلك ليس بديانة
بل هو فسق في ديانتهم لان من اصل ديانتهم تحريم الربوا وذلك مثل
خيانتهم فيما ائتمنوا الى كتبهم لانهم نهوا عنه فكذلك الربوا وذلك
كاستحلالهم الزنا واما القسم الثاني فجهل صاحب الهوى في
صفات الله تعالى واحكام الآخرة وجهل الباغي لانه مخالف للدليل
الواضح الصحيح الذي لا شبهة فيه فكان باطلا كالاول الا انه متأول
بالقران فكان دون الاول ولكنه لما كان من المسلمين او ممن ينتحل الاسلام
لزمنا مناظرته والزامه فلم نعمل بتاويله الفاسد فقلنا في الباغي
اذا اتلف مال العادل او نفسه ولا منعة له يضمن وكذلك ساير الاحكام
يلزمه واذا صار للباغي منعة سقط عنه ولاية الالزام فوجب العمل
بتاويله الفاسد فلم يؤخذ بضمان ووجب المجاهدة لمحاربتهم ووجب قتل
اسرائهم

والتذفيف

والتذفيف على جريحهم ولم نضمن بحق اموالهم ودمائهم ولم نحرم
عن الميراث بقتلهم لان الاسلام جامع والقتل حق وهم لم يحرموا ايضا
ان قتلوا عند ابي حنيفة ومحمد رح لان القتل منهم في حكم الديانة بشرط
المنعة في حكم الجهاد دينا على ديانتهم وان كان باطلا في الحقيقة
ووجب حبس اموالهم زجرا لهم ولم نملك اموالهم لان اصل الدار واحد
وهي بحكم الديانة مختلفة فثبت العصمة من وجه دون وجه فلم يجب الضمان
بالشك ولم يجب الملك بالشبهة بخلاف اهل الحرب لان الدار مختلفة والمنعة
متباينة من كل وجه فبطلت العصمة لنا في حقهم ولهم في حقنا من كل وجه
وكذلك جهل من خالف في اجتهاده الكتاب والسنة من علماء الشريعة
وائمة الفتوى او عمل بالغريب من السنة على خلاف الكتاب او السنة المشهورة
فمردود باطل ليس بعذر اصلا مثل الفتوى ببيع امهات الاولاد ومثل
القول بالقصاص في القسامة ومثل استباحة متروك التسمية عمدا ومثل القضاء
بالشاهد الواحد ويمين المدعي لانا امرنا بالامر بالمعروف والنهي عن المنكر
والنصح لكل مسلم وعلى هذا ينبني ما ينفذ فيه قضاء القاضي وما لا ينفذ
واما القسم الثالث فهو الجهل في موضع الاجتهاد الصحيح او في
غير موضع الاجتهاد لكن في موضع الشبهة اما الاول فان من صلى
الظهر على غير وضوء ثم صلى العصر بوضوء وعنده ان الظهر قد اجزأه

فالعصر فاسد لان هذا جهل على خلاف الاجماع وان قضى الظهر
ثم صلى المغرب وعنده ان العصر اجزى عنه جاز ذلك لانه جهل في موضع
الاجتهاد في ترتيب الفوائت وقال اصحابنا فيمن قتل وله وليان
فعفا احدهما عن القصاص ثم قتله الثاني وهو يظن ان القصاص باق
له على الكمال انه وجب لكل واحد منهم قصاص كامل فانه لا قصاص
عليه لان جهله حصل في موضع الاجتهاد وفي حكم يسقط بالشبهة
وكذلك صائم احتجم ثم افطر على ظن ان الحجامة قد فطرته وعلى ذلك
الفقه لم يلزمه الكفارة لما قلنا ومثله كمن زنى بجارية امرأته
او جارية والده وظن انها تحل لم يلزمه الحد فيصلح الجهل والتاويل في
موضع الاشتباه شبهة في الحد دون النسب والعدة بخلاف ما اذا وطئ
جارية اخيه او اخته وكذلك حربي اسلم ودخل دارنا فشرب الخمر وقال
لم اعلم بالحرمة لم يحد بخلاف ما اذا زنى وبخلاف الذمي اذا اسلم ثم
شرب الخمر وقال لم اعلم حرمتها فانه يحد هذا ما بنا على الاصل الذي
ذكرنا واما القسم الرابع فهو الجهل في دار الحرب من مسلم لم
يهاجر انه يكون عذرا في الشرايع حتى انها لا تلزمه لان الخطاب
النازل خفي فيصير الجهل به عذرا لانه غير مقصر وانما جاء من قبل خفاء الدليل
في نفسه وكذلك الخطاب اول ما نزل فان من لم يبلغه كان معذورا

مثل

مثل ما ذكرنا في قصة اهل قبا وقصة تحريم الخمر قال الله تعالى وما كان الله ليضيع ايمانكم
وقال ليس على الذين امنوا وعملوا الصالحات جناح فيما طعموا الاية
فاما اذا انتشر الخطاب في دار الاسلام فقد تم التبليغ من صاحب الشرع
فمن جهل من بعد فانما اتى من قبل تقصيره لا من قبل خفاء الدليل فلا يعذر كمن
لم يطلب الماء في العمران وتيمم والماء موجود فصلى لم يجز وكذا جهل
الوكيل بالوكالة وجهل الماذون بالاذن يكون عذرا لانه فيه ضرب
ايجاب والزام الا انه لا يشترط فيمن يبلغه العدالة وان كان فضوليا
لانه ليس بالزام محض بل هو مخير وجهل الوكيل بالعزل وجهل الماذون
بالحجر وجهل مولى العبد الجاني فيما تصرف فيه وجهل الشفيع بالشفعة يكون
عذرا لان الدليل خفي وفيه الزام فشرط ابو حنيفة في المبلغ من
غير رسالة العدالة او العدد وكذلك جهل المراة البكر بانكاح الولي
مثله وكذلك قال في تبليغ الشرائع الى الحربي الذي اسلم في دار الحرب
ولم يهاجر الينا اذا لم يكن المبلغ رسول الامام وكذلك جهل الامة
المنكوحة اذا اعتقت بالاعتاق او بالخيار بعد العلم بالاعتاق يجعل
عذرا لان الدليل خفي في حقها ولانها داخلة بخلاف الصغيرة البكر
اذا بلغت وقد انكحها اخوها فلم تعلم بالخيار لم تعذر وجعل سكوتها
رضا لان دليل العلم في حقها مشهور غير مستور ولانها تريد بذلك

الزام الفسخ ابتداء الدفع عن نفسها والمعتقة تدفع الزيادة عن نفسها
ولهذا افترق الخياران في شرط القضاء وعلى هذا الاصل قال ابو حنيفة
ومحمد رحمهما الله في صاحب خيار الشرط في البيع اذا فسخ العقد بغير محضر
من صاحبه ان ذلك لا يصح الا بمحضر منه لان الخيار دخل لا لاستثناء
حكم العقد لعدم الاختيار فصار العقد غير لازم ثم يفسخ لفوت
اللزوم لان الخيار للفسخ لا محالة فيصير هذا بالفسخ متصرفا على الاخر
فيه الزام لا يصح الا بعلمه فان بلغه رسول صاحب الخيار صح في الثلاث
بلا شرط عدالة وبعد الثلاث لا يصح واذا بلغه فضولي شرط فيه العدد
او العدالة عند ابي حنيفة رحمه الله خلافا لهما رحمهما الله فان وجد احدهما صح التبليغ
في الثلاث ونفذ الفسخ وبعد الثلاث لا يصح وبطل الفسخ وابو يوسف جعل
صاحب الخيار مسلطا على الفسخ من قبل صاحبه فاضيف ما يلزم صاحبه
الى التزامه **فصل في السكر وهو القسم الثاني** السكر نوعان سكر
بطريق مباح وسكر بطريق محظور اما السكر بالمباح فمثل من اكره
على شرب الخمر بالقتل فانه يحل له وكذلك المضطر اذا شرب منها ما يرد
به العطش فسكر به وكذلك اذا شرب دواء فسكره مثل البنج والافيون او
شرب لبنا فسكر به وكذلك على قول ابي حنيفة اذا شرب شرابا
يتخذ من الحنطة او الشعير والعسل فسكر منه حتى لم يحد على قوله

في ظاهر الجواب فان السكر في هذه المواضع بمنزلة الاغماء يمنع من صحة
الطلاق والعتاق وسائر التصرفات لان ذلك ليس من جنس اللهو فصار من
اقسام المرض بعض هذه الجملة مذكور في النوادر واما السكر
المحظور فهو السكر من كل شراب محرم وكذلك السكر من النبيذ المثلث او
نبيذ الزبيب المطبوخ المعتق لانه حرام وان كان حلالا عند ابي حنيفة
وابي يوسف فانما يحل بشرط ان لا يسكر منه وذلك من جنس اللهو يتناهى
بقصد السكر منه مثل السكر من الشراب المحرم الا ترى انه يوجب الحد
وهذا السكر بالاجماع لا ينافي الخطاب قال الله عز وجل يا ايها الذين
امنوا لا تقربوا الصلوة وانتم سكارى فان كان هذا خطابا
في حال السكر فلا شبهة فيه وان كان في حال الصحو فكذلك الا يرى
انه لا يقال للعاقل اذا جننت فلا تفعل كذا واذا ثبت انه مخاطب
ثبت ان السكر لا يبطل شيئا من الاهلية فيلزمه احكام الشرع كلها
وتصح عباراته كلها بالطلاق والعتاق والبيع والشراء والاقارير
وانما يعدم بالسكر القصد دون العبارة حتى ان السكران اذا تكلم
بكلمة الكفر لم تبن منه امرأته استحسانا واذا اسلم يجب ان يصح اسلامه
كاسلام المكره واذا اقر بالقصاص او باشر سبب القصاص لزمه
حكمه واذا قذف او اقر به لزمه الحد لان السكر دليل الرجوع وذلك

اذا اكره الكافر على الايمان صح ايمانه

لا يبطل بردته فبالسكر اولى واذا زنى في سكره حد اذا صحا
واذا اقر انه سكر من الخمر طائعا لم يحد حتى يصحو فيقر او يقوم عليه
البينة واذا اقر بشي من الحدود لم يؤخذ به الا حد القذف وانما لم
يوضع عنه الخطاب ولزمه احكام الشرع لان السكر لا يزيل العقل لكنه
سرور غلبه فان كان سببه معصية لم يعد عذرا وكذلك اذا كان مباحا
مقيدا وهو مما يتلهى به في الاصل واذا كان مباحا جعل عذرا واما
ما يحتمل الاعتقاد مثل الردة فان ذلك لا يثبت استحسانا لعدم ركنه
لا ان السكر جعل عذرا فيما بني على صحة الحال فقد وجد ركنه و
السكر لا يصلح عذرا واما الحدود فانها تقام عليه اذا صحا لما بينا
ان السكر بعينه ليس بحجة ولا شبهة الا ان من عادة السكران اختلاط
الكلام هو اصله ولا ثبات له على الكلام الا ترى انهم اتفقوا ان
السكر لا يثبت بدون هذا الحد وقد زاد ابو حنيفة عليه في حق الحدود
فيحتمل ان يكون حده في غير الحد هو ان يختلط كلامه و يهذي
غالبا واذا كان كذلك اقيم السكر مقام الرجوع فلم يعمل فيما يحتمل
من اسباب الحد وعمل في الاقرار الذي يحتمل الرجوع ولم يعمل فيما لا
يحتمله وهو الاقرار بحد القذف والقصاص فصل في

الهزل وهو القسم الثالث واما الهزل فتفسيره اللعب وهو ان
يراد

بالشي

بالشي ما لم يوضع له وهو ضد الجد وهو ان يراد بالشي ما وضع له
فصار الهزل ينافي اختيار الحكم والرضا به ولا ينافي الرضا بالمباشرة
واختيار المباشرة فصار بمعنى خيار الشرط في البيع ابدا انه يعدم الرضا
والاختيار جميعا في حق الحكم ولا يعدم الرضا والاختيار في حق
مباشرة السبب وهذا تفسير الهزل وأثره وشرطه ان يكون صريحا
مشروطا باللسان الا انه لا يشترط ذكره في نفس العقد بخلاف خيار
الشرط والتلجئة هي الهزل واذا كان كذلك لم يكن منافيا للاهلية ولا
لوجوب شيء من الاحكام ولا عذرا في وضع الخطاب بحال لكنه لما كان
اثره ما قلنا وجب النظر في الاحكام كيف تنقسم في حق الرضا و لا
فيجب تخريجها على هذا الحد وذلك على وجوه اما ان يدخل التلجئة و
الهزل فيما لا يحتمل النقض او فيما يحتمله فهذا وجه ووجه ان يدخل
على الاقرار بما يحتمل الفسخ او لا ووجه ان يدخل فيما بني على الاعتقاد
وذلك وجهان الايمان والكفر فاما اذا دخل فيما يحتمل النقض مثل البيع والاجارة
وذلك على ثلاثة اوجه اما ان هزلا باصله او بقدر العوض او بجنسه
وكل وجه على اربعة اوجه اما ان تواضعا على الهزل ثم اتفقا على
الاعراض او على البناء او على انه لم يحضرهما شيء او اختلفا فاما اذا
تواضعا على الهزل باصله ثم اتفقا على البناء كان البيع منعقدا
لما قلنا

ان الهازل مختار راض بمباشرة السبب لكنه غير مختار ولا راض بحكمه
وكان بمنزلة خيار الشرط مؤبدا فانعقد العقد فاسدا غير موجب
للملك كخيار المتبايعين معا على احتمال الجواز كما اذا تبايع عبدا على
انه بالخيار ابدا او على انهما بالخيار ابدا فان نقض احدهما انتقض
وان اجازاه جاز وعند ابي حنيفة بشرط ان يكون مقدرا بالثلاث وهكذا
لم يقع الملك بهذا البيع وان اتصل به القبض ودل اي هذه الجملة ان
الهزل لا يؤثر في النكاح بالسنة فعلم به انه لا ينافي الايجاب وانما دخل
على الحكم واما اذا اتفقا على الاعراض فان البيع صحيح وقد بطل
الهزل باعراضهما عن المواضعة وان اتفقا على انه لم يحضرهما شيء
او اختلفا في البناء والاعراض فان العقد صحيح عند ابي حنيفة رحمه الله
في الحالين فجعل ابو حنيفة صحة الايجاب اولى اذا سكتا وكذلك اذا
اختلفا وقال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله اذا سكتا واجمعا انه لم يحضرهما
شيء فان العقد باطل وان اختلفا فالقول قول من يدعي البناء فاعتبرا
المواضعة واوجبا العمل بها الا ان يوجد النص على نقضها
كذلك حكى محمد عن ابي يوسف عن ابي حنيفة رحمهم الله في كتاب
الاقرار لكنه قال قال ابو حنيفة فيما اعلم وقول ابي يوسف فيما اعلم
ليس بشك في الرواية لان مذهب ابي يوسف ان من قال لفلان علي
الف درهم

فيما

اي النقض والابطال

ولم يؤثر في الحكم لانعدام الرضا بالحكم في هذا الباب يتوقف على الرضا

اي تاركا اذا اتفقا على البناء

اي قوله فيما اعلم ليس لتردد في الرواية عن ابي حنيفة ... الكلام ليس للتردد

وقال ابو حنيفة رحمه الله عليه الاعتبار

وهذا بخلاف ما لو تواضعا على البيع باجل ثم تبايعا واطلقا لان الاصل الا يثبت
وان اتفقا على انهما بنيا على المواضعة وفي مسئلتنا اذا اتفقا على البناء
كان ما تواضعا عليه وهذا لان المطلوب من الكلام لا يحتمل معنى الاجل فيكون
تصديقهما اثبات الاجل وهو لا يحتمله فاسد لانه في العقد لا يطلق بلا قصد
والكلام يحتمل الجد والسمعة فاذا اتفقا على السمعة كان بيانا لما يحتمله
فيثبت وهذا بخلاف ما لو تعاقدا الفا ثم تبايعا ... لا بيان لما ليس بيانا على
الاول انما يبطل الثاني عندهما بحكم البناء وبخلاف النكاح اذا تواضعا على
السمعة ثم تعاقدا ... وان جعلناه بناء على السمعة ونص محمد ان النكاح يصح
لا بجده وهزله جد ولان الرضا ليس بشرط لصحة النكاح فاستقام اللزوم
وان لم يتراضيا باللزوم فاما البيع فلا يصح الا بالتراضي والذي يدعي
البناء ما رضي بحكه فلا يلزمه اسرار

فيما اعلم انه لا اثم ومنهم من اعتبر هذا بقول الشاهد عند القاضي اشهد
ان لهذا على هذا الف درهم فيما اعلم انه باطل فلم يثبت الاختلاف والصحيح هو
الاول وقوله فيما اعلم ملحق برواية ابي يوسف لا بفتوى ابي حنيفة رحمهما الله
وقال ابو حنيفة رحمه الله العقد المشروع للايجاب حكمه في الظاهر جد لان
الهزل غير متصل به نصا فهو اولى بالتحقق من المواضعة وبهما اعتبر
الحال وهو تحقق المواضعة مما امكن الا ترى انها اسبق الامرين وقال ابو حنيفة
الاخر ناسخ واما اذا اتفقا على الجد في العقد لكنهما تواضعا على البيع
بالف على احدهما هزل وبالحسنة فان اتفقا على الاعراض كان الثمن الفين
وان اتفقا انه لم يحضرهما شيء او اختلفا فالهزل باطل والتسمية صحيحة عند
ابي حنيفة وعندهما العمل بالمواضعة ولا بد من الالف الذي هزلا به باطل
لما ذكرنا من الاصل واما اذا اتفقا على البناء على المواضعة فان الثمن الفان
عند ابي حنيفة لانهما جدا في العقد والعمل بالمواضعة يجعله شرطا فاسدا
فيفسد البيع وكان العمل بالاصل عند التعارض اولى من العمل بالوصف اعني
تعارض المواضعة في البدل والمواضعة في اصل العقد بخلاف تلك
المواضعة وقد ذكر ابو يوسف في هذا الفصل رواية فيما اعلم كما في الفصل
الاول واما اذا تواضعا على البيع بمائة دينار وان يكون الثمن في العلانية وان الثمن
كذا وكذا درهما فان البيع جائز على كل حال ههنا فقد ولابي يوسف ومحمد
رحمهما الله
بمائة دينار

اي المواضعة لا الاصل البناء على الملك
المواضعة لانه لم يعارضها شيء

اي في الحقيقة

بر هذا وبين الهزل في القدر وقالا ان العمل بالمواضعة ممكن لان البيع
يصح باحد الالفين والهزل بالالف الاخرى شرط لا طالب له فلا يفسد البيع
فاما ههنا فان العمل بالمواضعة في العقد مع المواضعة بالهزل غير ممكن
لان البيع لا يصح بغير ثمن فصار العمل بالمواضعة في العقد اولى واما فيما
لا يحتمل النقض فثلاثة انواع ما لا مال فيه اصلا وما كان المال فيه تبعا وما
كان المال فيه مقصودا اما الذي لا مال فيه فهو الطلاق والعتاق والعفو
عن القصاص واليمين والنذر وذلك كله صحيح والهزل باطل لقوله عليه السلام ثلاث
جدهن جد وهزلهن جد النكاح والطلاق واليمين ولان الهازل مختار
للسبب راض به دون حكمه وحكم هذه الاسباب لا يحتمل الرد والتراخي الا ترى
انه لا يحتمل خيار الشرط واما الذي يكون المال فيه تبعا مثل النكاح فعلى
اوجه اما ان هزلا باصله او بقدر البدل او بجنسه اما الهزل باصله فباطل
والعقد لازم واما الهزل بالقدر فيه فان اتفقا على الاعراض فالمهر الفان
وان اتفقا على البناء فالمهر الف بخلاف مسألة البيع عند ابي حنيفة رح لانه
بالشرط الفاسد يفسد والنكاح بمثله لا يفسد وان اتفقا انه لم يحضرهما
شيء او اختلفا فان محمدا ذكر عن ابي حنيفة ان النكاح جائز بالف بخلاف
البيع لان المهر تابع في هذا فلا يجعل مقصودا بالصحة وروى ابو يوسف عن
ابي حنيفة ان المهر الفان وان التسمية في الصحة مثل ابتداء البيع وفي اسناد البيع

جعل

جعل ابو حنيفة رحمه الله العمل بصحة الايجاب اولى من العمل بصحة المواضعة فكذلك
هذا وهذا اصح واما اذا تواضعا على الدنانير وعلى ان المهر في الحقيقة
دراهم فان اتفقا على الاعراض فالمهر ما سمياه وان اتفقا على البناء وجب
مهر المثل بالاجماع بخلاف البيع لانه لا يصح الا بتسمية الثمن والنكاح يصح بلا
تسمية وان اتفقا انه لم يحضرهما شيء او اختلفا فعلى رواية محمد وجب مهر المثل
بلا خلاف وعلى رواية ابي يوسف عن ابي حنيفة رحمهم الله يجب المسمى وبطلت
المواضعة وعندهما يجب مهر المثل واما الذي يكون المال فيه مقصودا مثل
الخلع والعتق على مال والصلح عن دم العمد فان ذلك على هذه الاوجه ايضا
فان هزلا باصله واتفقا على البناء فقد ذكر في كتاب الاكراه في الخلع ان الطلاق
واقع والمال لازم وهذا عندنا قول ابي يوسف ومحمد فاما عند ابي حنيفة رحمهم الله
فان الطلاق لا يقع لانه بمنزلة خيار الشرط وقد نص عن ابي حنيفة في خيار
الشرط في الخلع في جانب المرأة ان الطلاق لا يقع ولا يجب المال حتى تشاء المرأة
فيقع الطلاق ويجب المال الى غير ذلك وعندهما الطلاق واقع والمال واجب
والخيار باطل فكذلك هذا لكنه غير مقدر بالثلاث في هذا بخلاف البيع وان
هزلا بالكل لكنهما اعرضا عن المواضعة وقع الطلاق ووجب المال بالاجماع
وان اختلفا فالقول قول من يدعي الاعراض عند ابي حنيفة لانه جعل
ذلك مؤثرا في اصل الطلاق وعندهما هو جائز ولا يعتبر الاختلاف وان سكتا

ولم يحضرهما شيء فهو جائز لازم بالاجماع واما اذا اتفقا على الهزل في
بعض البدل فان اتفقا على البنا فعندهما الطلاق واقع والمال كله لازم
لانهما جعلا المال لازما بطريق التبعية وعند ابي حنيفة رح يجب ان يتعلق
الطلاق باختيارها لان الطلاق يتعلق بكل البدل وقد تعلق بعضه بالشرط
وان اتفقا على الاعراض لزم الطلاق والمال كله وان اتفقا على انه
لم يحضرهما شيء وقع الطلاق ووجب المال كله عند ابي حنيفة رح لانه حمل
ذلك على الجد وجعل ذلك اولى من المواضعة وعندهما كذلك لما قلنا
وكذلك ان اختلفا واما اذا اعترضا في اصل المال فذكرا الدنانير بلفظه وغرضهما
الدراهم فان المسمى الواجب عندهما في كل حال وصار كالذي لا يحتمل
الفسخ تبعا واما عند ابي حنيفة رح فان اتفقا على الاعراض وجب المسمى
وان اتفقا على البنا وقع الطلاق وان اتفقا انه لم يحضرهما شيء وجب المسمى
ووقع الطلاق وان اختلفا فالقول قول من يدعي الاعراض لذلك هذا
في نظائره واما تسليم الشفعة فان كان قبل طلب المواثبة فان ذلك كالسكوت
مختارا فيبطل الشفعة وبعد الطلب والاشهاد التسليم باطل لانه من جنس ما
يبطل بخيار الشرط وكذلك ابراء الغريم واما القسم الثاني وهو
الاقرار فان الهزل يبطله سواء كان بما يحتمل الفسخ او بما لا يحتمله لانه
يعتمد صحة المخبر به والهزل يدل على عدم المخبر به فصار ذلك كالكره من حيث

ما يحتمل

ما يحتمل النقض الا ترى ان الاقرار بالطلاق والعتاق يبطل بالكره اصلا
وكذلك يبطل بالهزل بطلانا ما لا يحتمل الاجازة واما القسم الثالث
فان الهزل بالردة كفر لا بما هزل به لكن بعين الهزل لان الهازل جاد
في نفس الهزل مختارا راض بالهزل بكلمة الكفر استخفاف بالدين الحق
فصار مرتدا بعينه لا بما هو هزل الا ان اثرهما سواء بخلاف المكره
لانه غير معتقد لعين ما اكره عليه بخلاف مسلما حينئذ فاما الكافر
اذا هزل بكلمة الاسلام وتبرأ عن دينه هازلا يجب ان يحكم بايمانه كالمكره
لانه بمنزلة انشاء لا يحتمل حكمه الرد والتراخي القسم الخامس وهو
السفه السفه هو العمل بخلاف موجب الشرع من وجه واتباع الهوى
وخلاف دلالة العقل وان كان اصله مشروعا وهو السرف والتبذير
لان اصل البر والبر والاحسان مشروع الا ان الاسراف حرام كالاسراف
في الطعام والشراب وذلك لا يوجب خللا في الاهلية ولا يمنع شيئا من
الشرع ولا يوجب وضع الخطاب بحال واجمعوا انه يمنع منه ماله اول
ما بلغ بالنص قال تعالى ولا تؤتوا السفهاء اموالكم ثم علق الايناس بايناس
الرشد بقوله تعالى فان آنستم منهم رشدا فادفعوا اليهم اموالهم وقال ابو حنيفة
رحمه الله اول احوال البلوغ قد لا يفارقه السفه فاذا امتد الزمان وظهرت
الخبرة والتجربة حدث ضرب من الرشد لا محالة والشرط رشد نكرة

فسقط المنع لانه اما عقوبة واما حكم لا يعقل معناه فيتعلق بعين النص فاذا
دخله شبهة او صار الشرط في حكم الوجود بوجه وجب جزاؤه
واختلفوا في وجوب النظر للسفيه فقال ابو حنيفة رح لما كان السفه مكابرة
وتركا لما هو الواجب عن علم ومعرفة لم يجز ان يكون سببا للنظر
الا ترى ان من قصر في حقوق الله تعالى مجانة وسفها لم يوضع عنه الخطاب
نظرا بل كان مؤكدا لازما وقد يحبس عقوبة ولا يوضع عنه الخطاب
ولا يبطل في ذلك عباراته ولا يبطل عليه اسباب الحدود والعقوبات
وقال ابو يوسف ومحمد النظر واجب حقا للمسلمين وحقا لدينه لا لسفهه
الا ترى ان العفو عن صاحب الكبيرة يحسن في الدنيا والآخرة وان اصر عليها
وقياسه بمنع المال وقال ابو حنيفة رح النظر من هذا الوجه جائز لا واجب
كما في صاحب الكبيرة وانما يحسن اذا لم يتضمن ضررا فوقه وههنا يتضمن ضررا
فوقه وهو تفويت اهليته والحاقه بالصبيان والمجانين والبهائم بخلاف
منع المال لما قلنا انه غير معقول ولانه عقوبة لا يحتمل المقايسة ولان اليد
للآدمي نعمة زائدة واللسان والاهلية نعمة اصلية فبطل القياس لابطال اعلى
النعمتين باعتبار ادناهما وقالا الاهلية الاصلية صارت حقا للعبد رفقا
به فاذا ادى الى الضرر وجب الحجر لدفع الضرر عن المسلمين وان لم يكن
للمسلمين حق في عين المال وهذا قياس لم يذكر ابو يوسف فيمن يتصرف في
خالص ملكه

قاس ابو يوسف ومحمد الحجر على السفيه على منع المال الى البلوغ

بما يضر جيرانه انه يمنع عنه فصار الحجر عندهما مشروعا بطريق النظر
وانما يجب ان ينظر الى ماله نظرا له ابدا فلا يلحق بالصبي خاصة ولا بالمريض
ولا بالمكره لكن يجب اثبات النظر بادنى اصل امكن اعتباره على ما ذكره
في المبسوط وهو انواع عندهما يحجر بسبب السفه مطلقا وذلك ثابت عند
محمد بنفس السفه اذا حدث بعد البلوغ او بلغ كذلك وقال ابو يوسف لا بد
من حكم القاضي لان باب النظر الى القاضي والنوع الثاني اذا امتنع المديون
عن بيع ماله لقضاء الدين باع القاضي عليه امواله والعروض والعقار
في ذلك سواء وذلك ضرب حجر والثالث ان يخاف على المديون ان
يلجئ امواله بالبيع او اقرار فيحجر عليه على ان لا يصح تصرفه الا مع هؤلاء لانه
والدليل عن سفهه فان في ذلك اجماع لتعلم ان طريق الحجر عندهما النظر
للمسلمين فاما ان يكون السفه من اسباب النظر فلا لكنه بمنزلة العضل
من الاولياء . القسم الخامس وهو السفر والسفر هو الخروج المديد
وادناه ثلثة ايام ولياليها على ما عرف وانه لا ينافي شيئا من الاهلية ولا يمنع
شيئا من الاحكام لكنه من اسباب التخفيف بنفسه مطلقا لانه من اسباب
المشقة لا محالة بخلاف المرض لانه متنوع على ما قلنا واختلفوا
في اثره في الصلوات فهو عندنا سبب للوضع اصلا حتى ان ظهر المسافر
وفجره سواء لا يحتمل الزيادة عليه وقال الشافعي هو سبب رخصة فلا يسقط
العزيمة

كما في حق الصائم ولنا على ما قلنا دليلان ظاهران ودليلان خفيان
اما الاولان فاحدهما ان القصر اصل والاكمال زيادة قالت عائشة رضي الله عنها فرضت
الصلوة ركعتين ركعتين فاقرت في السفر وزيدت في الحضر والاصل لا
يحتمل المزيد الا بالنص والثاني انا وجدنا الفضل على ركعتين اذا اداه اثيب
عليه وان تركه لا يعاقب عليه وهذا حد النوافل واما الوجهان الخفيان
احدهما ان هذه رخصة اسقاط لان ذلك حق وضع عنا مثل وضع الاصر
والاغلال قال عمر رضي الله عنه يا رسول الله ما لنا نقصر وقد امنا فقال النبي عليه السلام
ان الله تعالى تصدق عليكم بصدقة فاقبلوا صدقته في حق الصلوة علينا حق
لا يحتمل التمليك لا ما اليه فيه فكانت صدقته اسقاطا محضا لا يحتمل الرد
ارايت عفو الله تعالى عنا الاثام وعتقه النفوس من النار احتمل الرد هذا
امر بعيد وبيانه العقول بخلاف الصوم لان النص اوجب تاخيره بالسفر لا سقوطه
فبقي فرضا فصح اداؤه وبيانه رخصة تاخير وفي الصلوة رخصة اسقاط
ونسخ فانعدم اداؤه والثاني ان العبودية تنافي المشية المطلقة والاختيار بعض
الكامل وانما ذلك من صفات الباري جل جلاله وانما للعبد اختيار ما يرى
به وله تعالى الاختيار المطلق يفعل ما يشاء بلا رفق يعود اليه ولا حق يلزمه
الا ترى ان الحالف اذا حنث في اليمين خير بين انواع الكفارة برفق يعود اليه وفي
مسلتنا لو ثبت له الاختيار بين القصر والاكمال لكان اختيارا في وضع الشرع

لانها عبارة عن الزائد والمفروض وعن تنافي المشية والحكم ما يريد

لا لانه رفق له الا ترى ان اليسر متعين في القصر من كل وجه فاذا لم يتضمن الاختيار
كان ربوبية لا عبودية وهذا غلط ظاهر وخطا بين الا ترى ان
المدبر اذا اجنى جناية لم يخير مولاه بين قيمته وهي الف درهم وبين الدية
وهي عشرة الاف وكذلك اذا اجنى عبد ثم اعتقه مولاه ولم يعلم بجنايته
غرم قيمته اذا كانت دون الارش من غير خيار وكذلك المكاتب جناياته
واذا كان كذلك علم ان الاختيار للرفق ولا رفق في اختيار الكثير على
القليل والجنس واحد ويخير في جناية العبد بين امساك رقبته وقيمته مسلتنا
الف درهم وبين الفداء بعشرة الاف درهم لان ذلك قد يفيد رفقا وفي
لا رفق في اختيار الكثير فبقي اختياره مطلقا ومشية وهي ربوبية
وذلك باطل فان قيل فيه فضل ثواب قلنا ليس كذلك فما الثواب الا
في حسن الطاعة لا في الطول والقصر الا ترى ان ظهر المقيم لا يزيد على الجمعة
ثوابا وان ظهر العبد لا يزيد على جمعة الحر ثوابا فكذلك هذا على
ان الاختيار هو حكم الدنيا لا يصلح بناؤه على حكم الاخرة وهذا
بخلاف الصوم في السفر لانه مخير بين وجهين كل واحد منهما يتضمن
يسرا من وجه وعسرا من وجه لان الصوم في السفر يتضمن يسر موافقة
المسلمين وذلك يسر بلا شبهة ويتضمن عسر احكام السفر والتاخر الى حال
الاقامة يتضمن عسرا من وجه وهو عسر الانفراد ويسرا من وجه وهو

الاستمتاع بحال الاقامه فصح الحجر لطلب الرفق من وجهين
فكان ذلك عبودية لا ربوبيه والله عز وجل اعلم وانما يثبت هذا
الحكم بالسفر اذا اتصل بسبب الوجوب حتى ظهر اثره في اصله وهو
الادآء فظهر في قضائه واذا لم يتصل به فلا ولما كان السفر من
الامور المختارة ولم يكن موجبا ضرورة لازمه قيل ان المسافر
اذا نوى الصيام في رمضان وشرع فيه لم يحل له الفطر بخلاف
المريض اذا تكلف ثم بدا له ان يفطر حل له لانه بسبب ضروري للمشقة
وهذا موضوع لها ولكنه اذا افطر كان قيام السفر المبيح عذرا
وشبهة في الكفاره واذا اصبح مقيما وعزم على الصوم ثم سافر لم يحل له
الفطر بخلاف ما اذا مرض فاذا افطر لا تجب الكفاره عندنا واذا
افطر لا تجب الكفاره عندنا واذا افطر ثم سافر لم يسقط عنه الكفاره
بخلاف المرض لما قلنا ان السفر مكتسب وهذا سماوي واحكام السفر
يثبت بنفس الخروج بالسنة المشهوره عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وان لم يتم السفر
علة بعد تحقيقا للرخصة الا ترى انه اذا نوى رفضه صار مقيما وان
كان في غير موضع الاقامه لان السفر لما لم يتم علة كانت نية الاقامة
نقضا للعارض لا ابتداء علة واذا سار ثلاثا ثم نوى المقام في
غير موضع الاقامة لم يصح لان هذا ابتدآء ايجاب فلا يصح في غير محله

واذا

واذا اتصل بهذا السفر عصيان مثل سفر الابق وقاطع الطريق كان
من اسباب الترخص عندنا وقال الشافعي ليس ذلك من اسباب الترخص
لقوله عز وجل فمن اضطر غير باغ ولا عاد والعاصي في هذا السبب لم
يصلح سببا للرخصة فجعل معدوما زجرا وتنكيلا كما سبق في السكر
وقلنا نحن ان سبب الترخص موجود وهو السفر واما العصيان
فليس فيه بل هو امر ينفصل عنه وهو التمرد على من يلزمه طاعته والبغي
على المسلمين والتعدي عليهم بقطع الطريق الا ترى ان ذلك ينفصل عنه
فان التمرد على المولى في المصر بغير سفر معصية وكذلك البغي وقطع الطريق
صار جناية لوقوعه على محل العصمة من النفس والمال والسفر فعل يقع
على محل اخر الا ترى ان الرجل قد يخرج غازيا ثم قد يستقبله عير فيقطع
عليهم فصار النهي عن هذه الجملة نهيا لمعنى في غير المنهي عنه
من كل وجه وبذلك لا يمتنع تحقق الفعل مشروعا فلا يمتنع تحقق الفعل
سببا للرخصة لان صفة الحل في السفر دون صفة القربة في المشروع
بخلاف السكر لانه عصيان بعينه فلم يصح ان يتعلق الرخصة به وتبين
ان قوله عز وجل غير باغ ولا عاد في نفس الفعل وذلك ان يتعدى المضطر
عن الذي به يمسك مهجته وصيغة الكلام ادل على هذا مما قاله
واحكام السفر اكثر من ان تحصى

الفصل السادس وهو الخطا

هذا النوع نوع جعل عذرا صالحا لسقوط حق الله تعالى اذا حصل عن اجتهاد وشبهة في العقوبة حتى قيل ان الخاطي لا ياثم ولا يواخذ بحد ولا قصاص لانه جزاء كامل من اجزية الافعال فلا يجب على المعذور ولم يجعل عذرا في حقوق العباد حتى وجب ضمان العدوان على الخاطي لانه ضمان مال لا جزاء فعل ووجبت الدية لكن الخطا لما كان عذرا صلح سببا للتخفيف بالفعل فيما هو صلة لا تقابل مالا ووجب عليه الكفارة لان الخاطي لا ينفك عن ضرب تقصير فصلح سببا لما يشبه العبادة والعقوبة ولانه جزاء قاصر وصح طلاقه عندنا وقال الشافعي لا يصح لعدم الاختيار منه وصار كالنائم ولو قام البلوغ مقام اعتدال العقل كما صح طلاق النائم ولقام البلوغ مقام الرضا ايضا فيما يحتمل الرضا والجواب ان الشي انما يقوم مقام غيره اذا صلح دليلا وكان في الوقوف على الاصل حرج فيقام تيسيرا وليس في اصل العمل بالعقل حرج في دركه والنوم ينافي اصل العمل به ولا حرج في معرفته فلم يقم البلوغ مقامه والرضا عبارة عن امتلاء الاختيار حتى يفضي الى الظاهر ولهذا كان الرضا والغضب من المتشابه في صفات الله تعالى فلم يجز اقامة غيره مقامه فاما دوام العمل بالعقل بلا سهو ولا غفلة فامر لا يوقف عليه الا بحرج فاقيم البلوغ مقامه عند تمام كمال العقل ولما كان الخطا لا يخلو
عن ضرب تقصير

لم يصلح سببا للكرامة الا انه صالح للجزاء ولهذا قلنا ان الناسي استوجب بقاء الصوم من غير اداء وجعل المناقض عدما في حقه فلم يلحق به الخاطي واذا جرى البيع على لسان الخاطي بلا قصد وصدقه خصمه على ذلك يجب ان ينعقد ويكون كبيع المكره لوجود الاختيار وضعا ولعدم الرضا

واما الفصل الاخر فهو فصل الاكراه

وهو بانواعه نوع يعدم الرضا ويفسد الاختيار وهو الملجئ ونوع يعدم الرضا ولا يفسد الاختيار وهو الذي لا يلجئ ونوع اخر لا يعدم الرضا وهو ان يهتم بحبس ابيه او ولده وما يجري مجرى ذلك والاكراه بجملته لا ينافي اهلية ولا يوجب وضع الخطاب بحال لان المكره مبتلى والابتلاء يحقق الخطاب الا ترى انه متردد بين فرض وحظر واباحة ورخصة وذلك اية الخطاب فياثم مرة ويوجر اخرى ولانه لا ينافي الاختيار ايضا لانه لو سقط لبطل الاكراه الا ترى انه حمل على الاختيار وقد وافق الحامل فكيف لا يكون مختارا ولذلك كان مخاطبا في عين ما اكره عليه فثبت بهذه الجملة ان الاكراه لا يصلح لابطال حكم شي من الاقوال والافعال جملة الا بدليل غيره على مثال فعل الطائع وانما اثر الاكراه اذا تكامل في تبديل النسبة واثره اذا قصر في تفويت الرضا فاما في الاهدار فلا وهذا اصل هذه الجملة خلافا للشافعي ثم الحاجة الى التفصيل وترتيب هذه
الجملة

والجملة عند الشافعي ان الاكراه الباطل متى جعل عذرا في الشرع
كان مبطلا للحكم عن المكره اصلا فعلا كان او قولا لما قلنا ان الاكراه
يبطل الاختيار وصحة القول بالقصد والاختيار ليكون ترجمة عما في
الضمير فيبطل عند عدمه والاكراه بالحبس مثل الاكراه بالقتل عنده
الا ترى انه يعدم الرضا وتحقيق العصمة في دفع الضرر عنه عند عدم
الرضا وبطل البيع والاقارير كلها واذا وقع الاكراه على الفعل
فاذا تم الاكراه بطل حكم الفعل عن الفاعل وتمامه بان يجعل عذرا يبيح
الفعل فان امكن ان ينسب الى المكره نسب اليه والا فبطل حكمه اصلا
ولهذا قال في الاكراه على اتلاف المال ان الضمان على المكره وقال في
الاقوال اجمع انها تبطل وقال في اتلاف صيد الحرم في الاحرام و
الافطار انه لا شي على الفاعل ولكن الجزاء على المكره وقال في الاكراه
على الزنا انه يوجب الحد على الفاعل لانه لم يحل له الفعل وكذلك قال
في المكره على القتل انه يقتل لما قلنا واما المكره فانما يقتل بالتسبيب وقال
في الاكراه على الاسلام ان المكره اذا كان ذميا لم يصح اسلامه
وان كان حربيا صح لان اكراه الذمي باطل واكراه الحربي جائز
فعد الاختيار قائما وكذلك القاضي اذا اكره المديون على بيع ماله
فباعه صح لان الاكراه حق وكذلك المولى اذا اكره فطلق صح لما قلنا

وذلك بعد

وذلك بعد المدة عنده وقد ذكرنا ان الاكراه لا يعدم
الاختيار لكنه يعدم الرضا في السبب ويعدم الرضا في الحكم دون الاختيار
فكان دون الهزل وشرط الخيار ودون الخطا لكنه يفسد الاختيار
فاذا عارضه اختيار صحيح وجب ترجيح الصحيح على الفاسد ان امكن جعل
الاختيار الفاسد معدوما في مقابلته واذا جعل معدوما صار
بمنزلة عديم الاختيار فيصير آلة للمكره فيما يحتمل ذلك وفيما لا يحتمله
لا يستقيم نسبته الى المكره فلا يقع المعارضة في استحقاق الحكم
فبقي منسوبا الى الاختيار الفاسد لانه صالح لذلك وانما كان
سقط بالترجيح الا ترى ان هذا القدر من الاختيار صالح للخطاب
وصارت التصرفات كلها منقسمة الى هذين القسمين الاقوال قسم واحد
ان المتكلم فيها لا يصلح آلة لغيره فاقتصرت عليه والافعال قسمان
احدهما مثل الاقوال والثاني ما يصلح ان يكون الفاعل فيه آلة لغيره و
الاقوال قسمان ايضا ما يحتمل الفسخ ويتوقف على الرضا وما لا
يحتمل الفسخ ويتوقف على القصد والاختيار دون الرضا والاكراه
نوعان كامل يفسد الاختيار ويوجب الالجاء وقاصر يعدم الرضا
ولا يوجب الالجاء والحرمات انواع حرمة لا تنكشف ولا يدخلها رخصة
بل هي محكمة وحرمة تحتمل السقوط اصلا وحرمة لا تحتمل السقوط
كحرمة الخمر ونحوه

لكنها تحتمل الرخصة وحرمة تحتمل السقوط لكنها لم تسقط بعذر الكره
واحتملت الرخصة ايضا وجملة الفقه فيه ما قلنا ان الاكراه لا يوجب
تبديل الحكم بحال ولا تبديل محل الجناية ولا يوجب تبديل النسبة الا
بطريق واحد وهو ان يجعل المكره آلة للمكره ولا وجه لنقل الحكم
بدون نقل الفعل ولا وجه لنقل الفعل فانه الا بهذا الطريق فان امكن
ذلك وجب النقل ففي الاقوال كلها لا يصلح ان يتكلم الرجل بلسان غيره
فاقتصر على المتكلم ثم ينظر فان كان مما لا ينفسخ ولا يتوقف على
وجود الرضا والاختيار لم يبطل مثل الطلاق والعتاق والنكاح
لان ذلك لا يبطل بالهزل وهو ينافي الاختيار والرضا بالحكم ولا يبطل
بخيار الشرط وهو ينافي الاختيار اصلا فلان لا يبطل بما يفسد
الاختيار اولى واذا اتصل الاكراه بقبول المال في الخلع فان الطلاق
يقع والمال لا يجب لان الاكراه لا يعدم الاختيار في السبب والحكم معا
ويعدم الرضا بالسبب والحكم جميعا والتزام المال ينعدم عند عدم
الرضا فكان المال لم يوجد فلم يتوقف الطلاق عليه بل وقع كطلاق
الصغيرة على مال بخلاف الهزل عند ابي حنيفة رح لانه يعدم الرضا
والاختيار جميعا بالحكم ولا يعدم الرضا والاختيار في السبب واذا
كان كذلك صح ايجاب المال فيتوقف الطلاق عليه كشرط الخيار فانه

لما

لما دخل على الحكم دون السبب اوجب توقف الطلاق على المال كذلك
هاهنا واما عندهما فان الاكراه يعدم الرضا بالسبب والحكم ولا يعدم
الاختيار فيهما ايضا فلم يصح ايجاب المال لعدم الرضا بلزوم المال
وكان لم يوجد فوقع بغير مال بخلاف الهزل لانه يعدم الرضا والا
في الحكم دون السبب وعندهما ما يدخل على الحكم دون السبب لا يؤثر في
بدل الخلع اصلا كشرط الخيار وما دخل على السبب يؤثر في المال
دون الطلاق لانه لا يحتمل الا بالشرط وكان في الايجاب مثل الشرط بعد
صحة الايجاب في حق الطلاق الذي هو المقصود واما الذي يحتمل
الفسخ ويتوقف على الرضا مثل البيع والاجارة فانه يقتصر على المباشر
ايضا الا انه يفسد لعدم الرضا ولا يصح الاقارير كلها لان
صحتها تعتمد قيام المخبر به وقد قامت دلالة عدمه ولا يسلم للخصم
ان الضرر موقوف على الرضا بل على الاختيار الا ترى ان الانسان
قد يختار الضرر كارها غير راض كالفصد وشرب الدواء وانما الرضا
للزوم فيما يحتمل الفسخ لا غير وهذا خلاف اقارير السكران فانها تصح
على ما قلنا لان السكر لما لم يصلح عذرا لم يصلح دلالة على عدم المخبر به
بل جعل دلالة على الرجوع بخلاف السكران اذا ارتد فان امراته لا
تبين وجعل السكر دلالة على عدم المخبر به لان الردة تعتمد محض الاعتقاد

وقد وقع فيه الشك والشبهة فلم يثبت وما يحتمل العمل لا يبطل بالشبهة ايضا
والكامل من الاكراه والقاصر في هذا سواء والقسم الذي يصلح ان
يكون فيه آلة لغيره مثل اتلاف المال واتلاف النفس لانه يحتمل ان ياخذ
فيضرب به نفسا او مالا فيتلفه فان كان عليه ما اوجب جرحه وجرح
به القود بالنفس لم يجامع وليس في ذلك تبديل لمحل الجناية ايضا
فلذلك جعل آلة له واذا جعل آلة له بالطريق الذي قلنا صار ابتدا
وجود الفعل مضافا الى الذي فلزمه حكم الفعل ابتداء وخرج المكره
من الوسط ولذلك وجب القصاص على المكره ولذلك قلنا فيمن اكره
على رمي صيد فرماه فاصاب انسانا ان الدية على عاقلة المكره
والكفارة عليه لان الدية ضمان المتلف والكفارة جزاء الفعل المحرم
لحرمة هذا المحل ايضا وكذلك اتلاف المال ينسب الى المكره ابتدا
وهذه نسبة تثبت شرعا لما قلنا وهذا كالامر فانه متى صح
استقام نقل الجناية به ايضا كمن امر عبده بان يحفر بئرا في
فنائه وذلك موضع اشكال قد يخفى على الناس انه ملكه او حق
المسلمين فحفر فوقع فيه انسان ومات كان المولى هو القاتل لما قلنا
من صحة الامر وكذلك اذا استاجر حرا او استعان به وذلك
موضع اشكال ولم يبين فان ضمان ما يعطب به على الامر استحسانا
لما قلنا

من صحة

من صحة الامر واذا كان في جادة الطريق لا يشكل حاله بطل الامر
واقتصر الجناية على المباشر وكذلك من قتل عبد غيره بامر المولى
انتقل الى المولى نفس القتل في حق حكمه كانه باشره لانه موضع شبهة بخلاف
ما اذا قتل حرا بامر حر لغير فان الضمان على المباشر والاكراه صحيح
بكل حال فوجب ان ينسب الفعل الى الذي اكرهه واما الاكراه
الذي لا يوجب الالجاء فلا يوجب النقل لانه يعدم الرضا ولا يفسد
الاختيار والمشية فلذلك لم يجعل آلة له واما القسم الذي لا يحتمل
ان يجعل الفاعل فيه آلة لغيره فذلك مثل الاكل والوطي في الزنا لان
الاكل بفم غيره لا يتصور وكذلك الزنا وكذلك اذا كان نفس الفعل مما
يتصور ان يكون الفاعل فيه آلة لغيره صورة الا ان المحل غير الذي
يلاقيه الاتلاف صورة وكان في ذلك تبدل لا ان يجعل آلة بطل ذلك
واقتصر الفعل على المكره لان المحل اذا تبدل كان في تبدله بطلان
الكره ولان الاكراه لا اثر له في تبديل المحل اذ في تبديل المحل خلاف
المكره وفي خلافه بطلان الاكراه واذا بطل اقتصر الفعل على الفاعل
وعاد الامر الى المحل الاول وبطل التبدل وذلك مثل اكراه المحرم على
قتل الصيد او اكراه الحلال على قتل صيد الحرم ان ذلك الفعل
يقتصر على الفاعل لان المكره انما حمله على ان يجني على احرام نفسه
لا قتل الصيد

او على دين نفسه وهو في ذلك لا يصلح آلة لغيره ولو جعل آلة لتبدل
محل الجناية فيصير محل الجناية احرام المكره ودينه ولهذا قلنا
ان المكره على القتل ياثم لان القتل من حيث يوجب المأثم جناية على
دين القاتل وهو في ذلك لا يصلح آلة فصار محل الجناية دين المكره
لو جعل آلة فصار في حق الحكم المكره فاعلا وصار المكره في حق
المأثم فاعلا فقلنا انه لا ينقل وصار المكره آثما لانه اختار مؤنته
وحقيقته بما في وسعه فلحقه المأثم والمأثم يعتمد عزائم القلوب
اذا اتصلت بالفعل ولهذا قلنا في المكره على البيع والتسليم ان
تسليمه يقتصر عليه وان كان فعلا لان التسليم تصرف في المبيع وانما اكره
ليتصرف في بيع نفسه لا بايتمام وهو في ذلك لا يصلح آلة ولو جعل آلة لتبدل
المحل ولتبدل ذات الفعل لانه حينئذ يصير غصبا محضا وقد نسبناه
الى المكره من حيث هو غصب واذا ثبت انه امر حكمي صرنا اليه استقام
ذلك فيما يعقل ولا يحس فقلنا ان المكره على الاعتاق يلزم فيه الجامع هو المتكلم
ومعنى الاتلاف منه منقول الى الذي اكرهه لانه منفصل في الجملة
للنقل باصله واما ما يتنوع ذكرنا من تقسيم الحرمات فان القسم الاول
هو الزنا بالمراة والقتل والجرح لا يحل ذلك بعذر الكره ولا يرخص
فيه لان دليل الرخصة خوف التلف والمكره والمكره عليه في ذلك سوآ

فسقط

فسقط الكل في حق تناول دم المكره عليه للتعارض وفي الزنا
فساد الفرش وضياع النسل وذلك بمنزلة القتل ايضا حتى ان
من قيل له لتقتلنك او لتقطعن يدك لم يحل له ذلك لان حرمة نفسه
فوق حرمة يده عند التعارض ويد غيره ونفسه سوآ والحرمة
التي تحتمل السقوط اصلا هي حرمة الخمر والميتة ولحم الخنزير فان
الاكراه الملجئ يوجب اباحته لان حرمة هذه الاشيا لم تثبت بالنص
الا عند الاختيار قال الله تعالى وقد فصل لكم ما حرم عليكم الا ما
اضطررتم اليه وقال فمن اضطر غير باغ ولا عاد واذا كان التحريم
في الاصل ثبت مقيدا بالاستثناء كان حال الاستثنا خارجا عن التحريم
فبقي على الاباحة المطلقة كالذي يضطر الى ذلك لجوع او عطش
الا ترى ان دليل التحريم يعود الى المتناول من خبث في الماكول والمشروب
قال الله تعالى ويصدكم عن ذكر الله وعن الصلوة وعن الخبائث قال الله
تعالى ويحرم عليهم الخبائث فاذا ادى ذلك الى فوت الكل كان فوت البعض
اولى من الكل على ما قال في قولنا لنقطعن انت يدك او لنقتلنك نحن
فاذا سقطت الحرمة اصلا كان الممتنع من تناوله وهو مكره مضيع
مضيعا لدمه فصار آثما وهذا اذا تم الاكراه فاما اذا قصر لم يحل
له التناول لعدم الضرورة الا انه اذا تناول لم يحد لانه لو تكامل
اوجب الحل

فاذا قصر صار شبهة بخلاف المكره على القتل بالحبس اذا امتد فانه يعلم
انه لو تم لم يحل الكلمة اشتغل عنه فاذا قصر لم يشتغل ولم يصر شبهة واما
الذى لا يسقط ويحتمل الرخصة فمثل اجراء كلمة الكفر على اللسان والقلب
مطمئن بالايمان فان هذا ظلم فى الاصل لكنه رخص فيه بالنص فى قصة
عمار بن ياسر رضى الله عنه وبقى الكف عزيمة بحديث خبيب رضى الله عنه وذلك ان
حرمته لا تحتمل السقوط وفى هتك الظاهر مع قرار القلب ضرب
جناية لكنه دون القتل لان ذلك هتك صورة وهذا هتك صورة ومعنى
فوجب الرخصة وبقى الكف عنه عزيمة لبقاء الحرمة نفسها فاذا صبر
فقد بذل نفسه لاعزاز دين الله عز وجل فكان شهيدا واذا ترك
فقد ترخص بادنى صيانة للاعلى وكذا هذا فى سائر حقوق
الله تعالى مثل افساد الصلوة والصوم وقتل صيد الحرم او فى الاحرام
لما قلنا وكذلك استهلاك اموال الناس يرخص فيه بالاكراه
التام لان حرمة النفس فوق المال فاستقام ان يجعل وقاية له
ولكن اخذ المال ظلم لانه ظلم وعصمة صاحبه قائمة فبقى حراما
فى نفسه لبقاء دليله والرخصة ما يستباح بعذر مع قيام المحرم
فاذا صبر حتى قتل فقد بذل نفسه لدفع الظلم ولاقامة حق
محترم فصار شهيدا وكذلك المراة اذا اكرهت على الزنا بالقتل

او القطع

اى لا يسقط ولا يحتمل السقوط ... كالصدق ... ضم اليه ... ويحتمل ... مستقط ... فصار هذا القسم

او القطع رخص لها فى ذلك لان ذلك تعرض لحق محترم لمنزلة سائر
حقوق الله تعالى وليس فى ذلك معنى القتل لان نسب الولد عنها لا ينقطع
ولهذا قلنا انها اذا اكرهت على الزنا بالحبس لانها لا تحد لان الكامل
يوجب الرخصة فصار القاصر شبهة بخلاف الرجل فصار هذا
القسم قسمين فمن حق الله تعالى فى الايمان القائم لا يحتمل السقوط
بحال الا ترى انه لما لم يكن فى العقيدة ضرورة لم يحتمل الرخصة
بالتبديل ودخلت الرخصة فى الاداء للضرورة ولما سبق من اهل
الشرع التوحيد والايمان والاصل فيه الاعتقاد والاداء فيه
ركن ضم اليه فصار ركنا عند الشرع وهو اساس الدين الذى لا يحتمل
السقوط والتبديل من البشر بحمد الله تعالى وصار غيره عرضة
للعوارض وما كان من حقوق العباد ومن جنس ما يحتمل السقوط
من حقوق الله تعالى قسما اخر انه يحتمل السقوط باصله لكن دليل
السقوط لما لم يوجد وعارضه امر فوقه وجب العمل باثبات
الرخصة والعمل به وجب باصله بان جعل اصله عزيمة وهذا لكن
اما انه مخمصة حل له تناول طعام غيره رخصة لا اباحة مطلقة
حتى اذا ترك حتى مات كان شهيدا بخلاف طعام نفسه واذا استوفاه
ضمنه لكونه معصوما فى نفسه وذلك مثل تناول محظور الاحرام

عن ضرورته بالمحموم انه يرخص له ويعين الجزا فكذلك ههنا
والله تعالى اعلم بالحقيقة والصواب
والحمد لله اولا واخرا ظاهرا
وباطنا وصلى الله عليه
سيدنا محمد وعلى
اله وصحبه
وسلم



